This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

**Usage guidelines**

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

**About Google Book Search**

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

**Über dieses Buch**

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

**Nutzungsrichtlinien**

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

**Über Google Buchsuche**

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

Slav 3079.07.5

Harvard College Library

FROM THE FUND BEQUEATHED

BY

CHARLES SUMNER

(Class of 1830)

SENATOR FROM MASSACHUSETTS

"For books relating to Politics and Fine Arts."

Prof. Dr. Marian Zdziechowski.

# Die Grundprobleme Rußlands.

## Literariſch-politiſche Skizzen.

Aus dem Polniſchen überſetzt
von
**Adolf Stylo**
Gymnaſialprofeſſor in Krakau.

Akademiſcher Verlag
Wien 1907 Leipzig.

Slav 3079.07.5
~~Slav 3079.4~~

Summer fund

Alle Rechte vorbehalten.

# Vorwort.

Die charakteriſtiſche Bedeutung vorliegender Skizzen beruht darauf, daß ſie nicht nur durchgedacht, ſondern auch durchgelebt ſind; deswegen auch haben ſie ein ſtark ſubjektives und zuweilen autobiographiſches Gepräge.

Prof. Zdziechowski war und iſt mit den bedeutendſten geiſtigen Führern der oppoſitionellen Strömungen in der ruſſiſchen Literatur und Geſellſchaft perſönlich bekannt, ja öfters befreundet und hat auf dem Gebiete der polniſch-ruſſiſchen Verhältniſſe eine hervorragende Stellung eingenommen. Schon ſeine erſte umfangreichere Arbeit: „Meſſianiſten und Slavophilen. Skizzen aus der Pſychologie der ſlaviſchen Völker“ (1888), die in polniſcher und ruſſiſcher Sprache erſchienen iſt, trug deutliche Spuren jugendlicher Begeiſterung für die Idee, auf dem Boden der gemeinſchaftlichen religiöſen und ſittlichen Ideale, die in den herrlichſten poetiſchen und philoſophiſchen Schöpfungen beider Nationen ausgeſprochen ſind, eine Annäherung Polens zu Rußland herbeizuführen. Der Verfaſſer ſuchte hier die prinzipielle Grundeinheit zweier ſcheinbar ganz entgegengeſetzter patriotiſcher Richtungen zu erweiſen: des Meſſianismus der polniſchen Dichter Mickiewicz, Kraſinski und Slowacki — und des ruſſiſchen Slavophilismus.

Doch bot die damalige Epoche, in der die russifikatorische Politik Alexanders III. schonungslos in Polen wütete, keinen geeigneten Boden für derartige Versöhnungsträume. Daher wandte sich Zdziechowski, von der ungeheueren Bedeutung der slavischen Frage tief durchdrungen, seinem Ziel auf einem anderen Wege zu, — er beschloß in der polnischen Gesellschaft das Interesse für die slavischen Angelegenheiten wachzurufen. Das war das einzige Mittel, um den verlorenen polnischen Einfluß im Slaventum wiederzugewinnen und zugleich die Stellung Polens dem offiziellen Rußland gegenüber zu stärken. Denn die Annäherung der Polen an die Slaven in Österreich und auf der Balkanhalbinsel mußte zur Paralysierung der Propaganda des Panrussizismus beitragen, der dort in der Gestalt panslavistischer Schwärmerei um sich griff und den Haß gegen die Polen als „die Feinde der slavischen Idee" verbreitete. Die Schwächung der Tätigkeit und der Einflüsse der russischen Agitatoren aber konnte nur ein empfindlicher Schlag für die russische russifikatorische innere Politik sein, die ihre ungestüme Kraft vorwiegend aus der Überzeugung schöpfte, daß in Europa alles, was Rußland feindlich war, vor dessen mächtiger Einheitlichkeit zittere und ängstlich den Augenblick erwarte, in dem sich das ganze Slaventum in Rußlands Arme stürzen und so der Traum von der Herrschaft über Europa sich erfüllen würde.

In diesem Geiste wirkte Zdziechowski im slavischen Klub in Krakau, an dessen Gründung er sich lebhaft beteiligt hatte, ferner in dem Organ dieses Klubs „Swiat Slowianski"

(Die slavische Welt) und auf den Kongressen slavischer Journalisten in Österreich.

Als nach den russischen Niederlagen im Kriege mit Japan die freiheitliche Bewegung an Kraft zugenommen, fand die Hoffnung auf eine Aussöhnung Polens mit Rußland eine Grundlage, die sie bis dahin noch nicht gehabt hatte. Damals eben wurde in einer Reihe von offenen Briefen, die zwischen Zdziechowski und L. F. Pantelejew, einem der hervorragendsten Mitglieder der sogenannten Kadettenpartei gewechselt wurden, die Idee der Autonomie des Königreichs Polen als unerläßliche Bedingung der Vereinbarung beider Nationen aufgestellt und begründet. Im April 1905 nahm Zdziechowski lebhaften Anteil an der polnisch-russischen Zusammenkunft in Moskau, im September desselben Jahres gehörte er zu den Vertretern des Königreichs Polen auf der Versammlung der russischen Stadt- und Landesdelegierten, gegenwärtig aber wirkt er als Mitarbeiter einiger russischer Zeitschriften mit der Bestrebung, die gemäßigten Kreise der russischen Opposition den Polen entgegenzuführen.

Die vorliegenden Skizzen sind in einem Zeitraum von 20 Jahren (1887—1907) entstanden, vorwiegend aber in den letzten Jahren dieser Zeit. Über viele polnische Zeitschriften, vor allem in der „Polnischen Revue" (dem Organ des Grafen Stanislaus Tarnowski) und in der „Slavischen Welt" zerstreut, sind sie als besonderes Buch in polnischer Sprache nicht erschienen. Sie wurden derart geordnet, daß sie ein zusammenhängendes Ganze bilden, indem sie die beiden

Grundprobleme Rußlands darstellen, nämlich das Verhältnis desselben zur vaterländischen Tradition und zur europäischen Kultur, die bis auf den heutigen Tag die russische Intelligenz absorbieren und die Veranlassung waren, daß sich das denkende Rußland in zwei Lager teilte.

Angesichts der Bedeutung, welche die polnische Frage für die Deutschen hat, können diese Skizzen für den deutschen Leser besonders interessant sein als ein von einem Polen entworfenes Bild Rußlands, der sich jedoch nicht von der unversöhnlichen Feindschaft beider Nationen leiten läßt, sondern an die Notwendigkeit und Möglichkeit denkt, die beiden Hauptteile der slavischen Rasse miteinander zu vereinbaren.

**Der Übersetzer.**

# Inhaltsverzeichnis.


| | Seite |
|---|---|
| **Einleitung** | 1 |
| I. Rußland und Japan | 3 |
| II. Die Europäisierung Rußlands | 20 |
| **Zur Geschichte und Kritik des Slavophilismus** | 37 |
| I. A. Chomiakow und die Doktrin der Slavophilen | 39 |
| II. Der polnische Aufstand und die Zersetzung des Slavophilismus | 77 |
| III. Die Politik Alexanders III. | 107 |
| IV. Wl. Solowiew im Kampfe mit dem zersetzten Slavophilismus | 116 |
| V. Der panasiatische Traum | 149 |
| **Zur Geschichte und Kritik des russischen Europäismus** | 187 |
| I. Europäismus und revolutionäre Mystik | 189 |
| II. Romantischer Anarchismus. Alexander Herzen | 192 |
| III. Kämpfender Anarchismus. Michael Bakunin | 227 |
| IV. Heine und Herzen. Judentum und Russentum | 250 |
| V. Christlicher Anarchismus. Graf Leo Tolstoj | 281 |
| VI. Auf den idealen Höhen des Europäismus. Boris Tschitscherin | 292 |
| **Schlußteil** | 337 |
| I. Der Antichrist | 338 |
| II. Gegenwart und Zukunft | 360 |
| III. Christus ist auferstanden! | 400 |

# Einleitung.

I. Rußland und Japan.
II. Die Europäisierung Rußlands.

# I.

# Rußland und Japan.

Bald nach dem chineſiſch-japaniſchen Kriege, im Jahre 1895, gerieten mir einige Hefte der ruſſiſchen Monatsſchrift „Weſtnik Jewropy“ mit den Artikeln Tſcherewkows über Japan zufällig in die Hände.

Der Verfaſſer zeichnete im Umriß die Geſchichte dieſes Landes im Laufe der letzten Jahrzehnte. Tief, faſt erſchütternd war der Eindruck, den dieſe Lektüre auf mich machte. Sie war die Offenbarung einer neuen Welt, in der trotz ihrer vollſtändigen Verſchiedenheit von dem ziviliſierten Europa — die Ausdrücke Europa und Ziviliſation pflegen wir unzertrennlich mit einander zu verbinden — eine ſolche Lebensfriſche und ein ſolcher Reichtum von Fähigkeiten ſprudelte, daß ſie mir vom erſten Augenblicke an berufen erſchien, als neuer geſchichtlicher Faktor auf dem Schauplatz der Ereigniſſe eine hervorragende Stellung einzunehmen. Die Revolution, die Japan eben erſt durchgemacht hatte, übertraf durch die Fülle der durch ſie auf politiſchem und ſozialem Gebiete errungenen Umwandlungen alle bekannten Revolutionen der Welt; durchgeführt aber wurde ſie auf eine Art, die von einem inneren Gleichgewicht und einer Elaſtizität des Geiſtes zeugte, von denen wir Europäer nicht einmal eine annähernde Ahnung haben.

Eine alles umfassende Empfänglichkeit, ein trotz so stark zuströmenden Eindrücken scharfer Orientierungssinn, eine unermüdliche, stetig nach neuen Horizonten suchende Regsamkeit, eine von böswilligen Vorurteilen, von parteilichem Fanatismus freie Anschauung, die jenes blinde Beharren in dem einmal erwählten Ideenkreise ausschließt, wie dies bei uns häufig selbst sehr fortschrittliche Individuen charakterisiert, — das sind die grundsätzlichen Merkmale der geistigen Elastizität, die zur Zeit der japanischen Revolution im vollsten Lichte hervortraten. Ihre Quelle war ein auf patriotischem Gefühle begründeter reaktionärer Antieuropäismus. Infolge der Aufregung über die Schwachheit der Regierung, die mit den europäischen Mächten Traktate geschlossen hatte, die ihnen den Zutritt zu den japanischen Häfen gestatteten, entstand in Japan eine schnell um sich greifende Bewegung gegen die das Land beherrschende feudale Oligarchie, an deren Spitze der mächtigste der Feudalen, der erbliche Schogûn, der sogenannte zweite Kaiser stand, der im Namen des gleich einem Gotte verehrten, aber der unmittelbaren Macht beraubten Mikado, d. h. des rechtlichen Kaisers, die Regierung leitete. Diese Bewegung brach um das Jahr 1858 aus; ihre Folge waren langjährige und blutige innere Zwistigkeiten. Aber im Laufe dieses Bürgerkrieges besuchten die Führer der Bewegung entweder persönlich das verhaßte Europa, oder sie schickten doch wenigstens ihre Söhne dahin. Und es erfolgte etwas Erstaunliches und Unerhörtes in der Geschichte: Die Revolution, die mit der Parole „Tod den Barbaren", d. h. den Europäern, und im Namen des monarchistischen Absolutismus begonnen hatte, führte zur Europäisierung und zur parlamentarischen Regierung. Das heißt, daß bei denjenigen oder besser bei der Mehrzahl derer, die die Revolution ins Werk gesetzt hatten, unter dem Eindruck der Berührung mit Europa sich in Betracht auf

die zum Wohle des Vaterlandes führenden Wege ein radikaler Umschwung vollzogen hatte, wenn auch die Liebe zum Vaterlande dieselbe blieb: über die blinde Anhänglichkeit an die durch die Tradition überlieferten Formen siegte die Vernunft, die da lehrte, man müsse sich vorher alle Errungenschaften der europäischen Kultur aneignen, bevor man mit Europa rivalisieren könnte. Im Jahre 1868 hatte das Schogunat aufgehört zu existieren, der Mikado war bereits der absolute Herrscher Japans, — und bald überreichten die Häupter der feudalen Klans dem Kaiser eine Adresse, die mit den Worten begann: „Himmel und Erde gehören dem Kaiser, jeder Mensch ist sein Sklave.“*) Nach einer Reihe von Jahren und vorbereitenden Arbeiten antwortete darauf seinerseits „der Herr des Himmels und der Erde“ mit der Zulassung seiner „Sklaven“ zur Anteilnahme an der Regierung. Im Jahre 1891 wurde ihnen die Konstitution gegeben. — Mehr noch! Den Sieg des Mikado trübte keine einzige Grausamkeit. Keiner der Anhänger des Schogunats war zum Tode verurteilt worden, die schwersten Strafen waren Gefängnishaft und beschränkte Konfiskationen, — und schon im Jahre 1872 nahm der Mikado zwei der Hauptanführer der feudalen Partei — also zwei Rädelsführer — in seine Dienste.

Je mehr ich mich in die Geschichte Japans vertiefte, desto höher stieg meine Bewunderung. Ich entdeckte in diesem Volke Eigenschaften, die ich mir nur durch die Höhe einer sittlichen Kultur erklären konnte, die selbst uns Christen selten zugänglich ist. Denn außer der Freisinnigkeit und Elastizität des Geistes, die mir ganz besonders aufgefallen waren, zeigte sich auch gleichzeitig eine edle und auserlesene Feinheit der Gefühle. Im Kampfe mit den Schoguns und dem Feudalismus

*) Maurice Courant: Okoubo (Paris, 1904).

hatten sich zwei Richtungen mit einander verbunden: die fortschrittliche und die romantisch-reaktionäre. Für die einen war die Konzentrierung der Macht in den Händen des Kaisers und die Zentralisierung der Regierung die Hauptbedingung, um Japan stark zu machen, — die anderen erblickten in dem Siege des Mikado über den Schogun die Ankündigung der Rückkehr zur Vergangenheit, die sie nicht mit dem kühlen Auge des Verstandes, sondern durch das Prisma des Herzens und der Phantasie ansahen. Als sie jedoch das Ziel gemeinsam erreicht hatten, begann zwischen den bisherigen Bundesgenossen der Widerspruch immer schärfer hervorzutreten, bis im Jahre 1877 ein neuer Bürgerkrieg ausbrach, in dem der Kaiser die Partei der Fortschrittler ergriff, während an der Spitze der Verteidiger der alten Ordnung der Ritter ohne Tadel, Saigo Takamori, stand, der durch Schönheit, Kraft und Tapferkeit die Herzen der Japaner zu erobern wußte. Der hartnäckige und blutige Kampf dauerte 8 Monate; beiderseits fielen 14.000 Kämpfer, über 20.000 wurden verwundet. Es siegte der Kaiser. Der flüchtige Saigo suchte mit dem Rest seiner Treuen auf der Anhöhe Shiroyama Zuflucht; dort fand er den Heldentod, seine Gefährten entleibten sich selbst (Harakiri). Abermals zeichnete sich der Sieger durch Mäßigkeit und Großmut aus: keiner der Aufständischen erlitt eine härtere Strafe denn fünf Jahre Gefängnis; der Eroberer Shiroyamas, der Admiral Kawamura, ließ den Leichnam Saigos feierlich bestatten, und nach einigen Jahren setzte der Kaiser den Toten in alle Würden wieder ein, die er zu Lebzeiten besessen hatte.*) Und der Name dessen, der ein unerbittlicher Gegner seines Kaisers gewesen war, wird gegenwärtig vom japanischen Volke mit Wehmut verehrt, indem es in ihm die Verkörperung

*) M. Courant: p. 194—5.

des alten Japan erblickt, das mit ihm für ewig ins Grab gestiegen ist. Diese Verehrung aber ist dem Kaiser gegenüber kein Treubruch; im Gegenteil, sie festigt die Anhänglichkeit an den großmütigen Sieger, der die Gefühle seiner aufständischen Gegner zu ehren wußte.

Ganz von selbst drängte sich hier der Gedanke auf, das heutige Japan, das nach dem treffenden Ausspruch eines französischen Schriftstellers*) in den Strudel der fabelhaftesten Umwandlungen, die jemals die Menschheit gesehen, hineingerissen wurde, dem Rußland zur Zeit Peters, den man den Großen nennt, zu vergleichen. Als Japan in die neue Phase seiner Entwicklung trat, stand an seinem Ruder ein ehrwürdiger Monarch, umgeben von einem zahlreichen Gefolge verständiger und erprobter Mitarbeiter, die mit scharfem Blick in die weite Zukunft und in vollem Vertrauen auf das Recht und den Triumph ihrer Sache ihren Gegnern gegenüber Gleichgewicht und Nachsicht zu bewahren wußten. Rußland hinwieder wurde auf neue Wege durch einen Sonderling geleitet, dessen Geist unbestritten mächtig, aber einseitig war; der eine hartnäckige Energie besaß, jedoch andererseits dem Trunk und der Wollust ergeben, feig und vom Verfolgungswahnsinn geplagt, dem ihm angeborenen Instinkte eines Spions, Inquisitors und Henkers folgend, die Blutgier eines Tigers mit viehischer Unzucht verband. Mutsu-Hito verzieh großmütig den rebellischen Verteidigern der alten Ordnung; Peter badete sich mit Wollust in ihrem Blute, erfand Martern, ergötzte sich an den Gemarterten und schlug ihnen eigenhändig die Köpfe ab. Reichlich floß in Japan während des Bürgerkrieges das Bruderblut, aber die Gegner beseelte dieselbe Vaterlandsliebe und lehrte sie gegenseitige Achtung, — und

*) Pierre Leroy Beaulieu: „La rènovation de l'Asie" (Paris 1904).

eben, deshalb reichten die Sieger den Besiegten die Freundeshand und wußten sie nach beendetem Kampfe für die Arbeit am Wohle des Vaterlandes zu gewinnen: Peter aber wandelte Rußland in ein ungeheueres Marterhaus um, in dem Spionage und Delatorenwesen zu hohen Würden führten und in dem Gewaltakte und Grausamkeiten straflos hingingen, sobald als Vorwand dazu die Einimpfung ehrfurchtsvoller Untertanentreue dem Kaiser gegenüber diente. Während Mutsu-Hito freiwillig seine Gewalt einschränkte, indem er seinem Volke die Konstitution gab, trat Peter als echter Erbe jenes grausamen Iwan auf, der den Schrecken aller moskowitischen Herrscher in sich verkörpert, der den Willen des Kaisers mit dem Willen Gottes identifiziert und kein anderes Recht außer der kaiserlichen Laune anerkannt hatte. — Als Peter zur Europäisierung Rußlands schritt, ließ er sich von dem Gedanken leiten, dem Absolutismus festere Stützen zu geben; er wollte besser geschulte Offiziere und Beamte, gewandtere Vollstrecker seines Willens haben. Doch die wohltätigen Folgen dieser aufklärenden Strömung, die er in sein Reich hineinleitete, paralysierte er selbst durch seine eigene Person: die nächste Umgebung verdarb er durch sein Beispiel, die Masse bedrückte er hart durch die Ungeheuerlichkeit seiner Grausamkeiten.

Dieser Vergleich führte mich zur Aufwerfung der Frage, ob jenes Faktum, daß die Morgenröte des neuen Lebens in Rußland das Werk eines der entsetzlichsten Ungeheuer war, die die Geschichte jemals gekannt hat, nicht ein Fluch ist, der über dem heutigen Rußland schwebt! Ob die dem Anscheine nach fortschrittlichen, wesentlich aber von dem Geiste eines zynischen Autokratismus durchdrungenen Reformen Peters nicht eher zu einer Verletzung der sittlichen Individualität des russischen Volkes, denn zu einer sittlichen Hebung desselben führten! Ob sich nicht in den Augen dieses Volkes die Grenzen

zwiſchen Recht und Unrecht zu verwiſchen anfingen, als es, geblendet von dem Glanze der Werke und der Gewaltherrſchaft ſeines Schrecken-Kaiſers, ihn ſo ehrte, daß es ihn jenſeits vom Guten und Böſen ſtellte, dem „Geiſteskönig“ des polniſchen Dichters Slowacki gleich, der ſeine Untertanen mit furchtbaren Martern folterte, um ihnen den Weg zu höheren Zielen zu weiſen! Ob nicht der Duft des Weihrauchs, den einer der edelſten Söhne Rußlands und deſſen größter Denker, Wladimir Solowiew, auf dem Altare Peters entzündete, von einer Verirrung der Harmonie ſelbſt auf den Höhen des geiſtigen Lebens zeugte!

Das war jedenfalls klar für jeden, der ſich mit dieſen Dingen näher befaßte, daß der Krieg Rußlands mit Japan, deſſen Nähe leicht vorauszuſehen war, keineswegs eine neue Abart irgend eines Kampfes um das Licht zwiſchen dem chriſtlichen Europa und dem heidniſchen Aſien ſein werde, denn die Rollen ſollten hier vertauſcht werden: das Licht ſollte Japan vertreten, das rüſtig auf der Bahn der ſittlichen Kultur fortſchritt, wenn wir als Merkmal der Kultur die Verehrung des göttlichen Ebenbildes in jedem menſchlichen Individuum anſehen; als Repräſentant der geiſtigen Finſternis aber ſollte hier jener dem Namen nach chriſtliche Staat auftreten, in dem ſich der Kaiſer die dem Heiland gebührende Ehre ſelbſt zugewieſen hatte und in dem im Namen dieſes Kaiſers ſowohl das Individuum, als auch die Völker mit Füßen getreten werden.

Bald ſollte es ſich zeigen, daß dieſer Vergleich Rußlands mit der Finſternis und Japans mit dem Lichte auch auf die gegenſeitigen Verhältniſſe Europas zu Aſien im allgemeinen ausgedehnt werden konnte. Im Jahre 1900, an der Wende zweier Jahrhunderte, ſandte der ſtolzeſte der chriſtlichen Herrſcher in Europa ſeine Scharen gegen China aus und ſprach dabei

die entſetzlichen Worte aus: Gefangene werden nicht genommen, Pardon wird nicht gegeben, — Worte, die ſich von Geſchlecht zu Geſchlecht fortpflanzen und bei Menſchen, die ein Gewiſſen haben, mit unſterblicher Schande das Andenken deſſen bedecken werden, der ſie ausgeſprochen hat. Das Grauenhafte dieſer Worte liegt darin, daß ſie, ausgeſprochen im Namen der chriſtlichen Kultur, ein unendlich trübes Licht auf die Vergangenheit und Gegenwart der europäiſchen Völker warfen und dadurch eine unermeßliche Kluft menſchlicher Wildheit öffneten, die nach 19 Jahrhunderten „chriſtlicher Kultur" keinen Anſtand nahm, aus der Lehre des Heilands das heidniſche Vae victis herauszuleſen. Und dieſer Befehl wurde von den europäiſchen Truppen in China gewiſſenhaft erfüllt und nicht minder gewiſſenhaft folgten ihrem Beiſpiel die Ruſſen in der Mandſchurei: die friedliche und arbeitſame chineſiſche Bevölkerung der Stadt Blagoweſtſchensk ließ General Gribsky zu Tauſenden in den Fluten des Amur ertränken; andere Generäle hinwieder brannten blühende Städte nieder und ließen die Bewohner ſchonungslos ermorden. Der franzöſiſche Publiziſt A. Ular, der bald darauf China bereiſte, hat grauenerregende Einzelheiten aus Briefen chineſiſcher Augenzeugen über die Grauſamkeiten der „überſeeiſchen Barbaren" angeführt, die gekommen waren, um eine uralte Ziviliſation mit ihren ehrwürdigen Denkmälern in Tempeln, Bibliotheken und Paläſten zu vernichten. „Die Quelle dieſes beſonderen Ekels, den der chineſiſche Krieg weckt — fügte er ſeiner Beſchreibung hinzu — iſt die ſchimpfliche europäiſche Heuchelei, welche die brutalen Inſtinkte der Soldateska als patriotiſche Tugend und die gemeine Orgie, wehrloſe Gegner zu morden, als Akt der Ziviliſation darſtellt."*)

*) A. Ular: „Un Empire russo-chinois".

Unter dem Einfluß dieſes Krieges oder beſſer dieſes Vernichtungszuges nach China ſtiegen in mir böſe Vorahnungen auf. Im blutigen Glanze dieſes Vorgefühls erblickte ich den durch manche der vorzüglichſten Geiſter der Menſchheit geweisſagten ſchrecklichen Augenblick der Abrechnung und Rache, jenen Augenblick, in dem aus dem Schoße der mißhandelten und mit Füßen getretenen Völker Aſiens ein zweiter Tſchingis-Chan, eine andere „Gottesgeißel“ hervorgehen und in Strömen von Blut diejenige Kultur überfluten wird, die ſich rühmte, die chriſtliche zu ſein, die aber Chriſtus verraten und ſich das römiſche Vae victis zum Loſungswort gewählt hatte. Und der Prolog zur Miſſion des zukünftigen Rächers, des Tſchingis-Chan, näherte ſich ſchneller, als man erwarten durfte. Im Jahre 1900 fand in einem Kreiſe von Gelehrten und franzöſiſchen Schriftſtellern, die aus Anlaß des Jubiläums der alten Jagelloniſchen Univerſität in Krakau weilten, eine Unterhaltung über Polens politiſche Verhältniſſe ſtatt. „Die Männer des Geſchlechtes, das gegenwärtig zu Grabe ſteigt, — ſagte ich ihnen — wandten ihre Augen und ihre Hoffnungen Napoleon dem Dritten zu; heute hat ſich die Welt von uns abgewandt, jener Napoleon aber, der uns wirklich hilfreich ſein könnte, iſt nur der Kaiſer von Japan.“ Meine Worte nahm man als Scherz auf; kaum jedoch waren vier Jahre vergangen, als die Hand des großen Herrſchers im Oſten ſich ſchwer auf Rußland legte Am Tage der Kriegserklärung begann ich vor zahlreicher Verſammlung meinen Vortrag mit einer Begrüßung derſelben als des Anbruchs einer neuen geſchichtlichen Epoche, in der von dem Schauplatz der Geſchichte diejenigen chriſtlichen Völker auf den zweiten Plan zurücktreten werden, welche die ſchwere Laſt der chriſtlichen Sendung nicht auf ihren Schultern zu tragen gewußt hatten.

Und ich hatte ein Recht darauf, dieſen Krieg als die Morgenröte einer neuen Epoche zu begrüßen, und zwar als

Pole, als Sohn des einzigen Volkes in Europa, das, von den beiden mächtigsten Staatskoloſſen bei gleichgiltigem Stillſchweigen aller anderen Staaten dem Untergange geweiht, doch fürwahr keine Tränen zu vergießen brauchte, wenn die entartete chriſtliche Kultur und die ſie vertretenden Völker von einer lebensfähigeren und edleren Raſſe überwunden würden. Die tiefgehende und drohende Bedeutung dieſes Krieges empfanden zugleich am unmittelbarſten die daran intereſſierten Ruſſen; ſie empfanden ſie aber offenbar anders, nicht mit dem Schauder freudiger Hoffnung, ſondern in Unruhe und banger Furcht. Schon im Jahre 1894 verkündete Wl. Solowiew in einem damals noch ungedruckten, alſo nur einem näheren Freundeskreiſe bekannten Gedichte, daß der zweiköpfige Adler der Zaren von „Führern aus weiten Inſeln Aſiens“ zertreten werden wird und daß die Fetzen der Fahnen „gelben Kindern zum Spiel dienen werden“. Für den Freund und Erben der Philoſophie Solowiews, den Fürſten Sergius Trubetzkoi, der bald nach der Kriegserklärnng ſeine Gedanken darüber in einer Reihe von Artikeln niederlegte, die eine tiefe aber ſtrenge Kritik der autokratiſchen Verfaſſung Rußlands enthalten, war es auch klar, daß „der Kampf mit der mongoliſchen Welt, aus dem einſt die ſtaatliche Größe Rußlands hervorgegangen war und der ſich nach jahrhundertelanger Unterbrechung wieder erneuert, jetzt unvermeidlich ſei und mit dem gegenwärtigen Kriege nicht enden, ſondern erſt beginnen werde.“ . . . „Um in dieſem Kampfe der europäiſchen und chriſtlichen Kultur mit der ihr fremden aſiatiſchen Welt zu ſiegen — ſchrieb der Verfaſſer weiter — müßte Rußland im umfaſſendſten Maße die Grundſätze jener Kultur in ſich aufnehmen, zu deren Verteidigung ſie berufen iſt.“

Iſt aber Rußland deſſen fähig? — Eine Probeantwort darauf bilden vorliegende Studien.

Beim Vergleich des europäiſchen Geiſtes mit dem Aſiens werden an erſter Stelle ſtets und mit Recht der ſich in unermüdlicher Regſamkeit betätigende europäiſche Individualismus und die in die Unendlichkeit des Seins ſich verſenkende aſiatiſche Kontemplation einander gegenübergeſtellt. Dieſe Gegenſätze haben ihre tiefe Wirkung auf die Religion ausgeübt. Die äußerſte Grenze der Kontemplation der Aſiaten iſt der Buddhismus, der außerhalb der unendlichen Veränderlichkeit der vergänglichen Daſeinsformen ein ewiges und vernünftiges Prinzip der Dinge vergeblich ſuchend, die Anhänglichkeit an dieſe vergänglichen Formen mit dem Leiden identifizierte und als Ziel des Lebens die Flucht vor dem Leben verkündete oder die Vernichtung deſſen im Menſchen, was das Weſen des Lebens bildet, d. i. des Willens, der mit einer Kette nie und durch nichts geſättigter Wünſche den Menſchen mit der flüchtigen Erſcheinungswelt verbindet. Der ſchönſte Ausdruck des Individualismus hingegen iſt der, daß wir Chriſten, außerhalb der Grenzen deſſen, was wird und vergeht, Den anerkennen, der da iſt und in ihm den Vater verehren, deſſen Ebenbild wir in uns tragen und mit Dem wir uns durch die Erfüllung Seines Willens vereinigen, den Er uns in der Perſon ſeines fleiſchgewordenen Wortes — in der Perſon Chriſti — geoffenbart hat.

Dieſe Anerkennung Gottes als Vaters verklärt mit dem Glanze der Gottheit die Würde des Menſchen und wird zum Rettungshafen für jegliche Sehnſucht und alle Hochflüge des Individualismus, aber, „wenn ſie auch noch ſo ehrwürdig iſt, ſo wäre ſie — nach der tiefſinnigen Bemerkung des polniſchen Philoſophen Cieszkowski*) — doch nicht hinreichend, wenn wir Ihn nicht als Unſeren Vater anerkennen würden. Dieſes Fürwort erſt zieht eine entſchiedene Grenze zwiſchen der chriſt-

*) Ojcze Nasz (Vater Unſer), B. II, S. 117.

lichen Offenbarung und allen heidnischen und alttestamentlichen Annäherungen, durch die sich der menschliche Geist in Augenblicken der Begeisterung zum Begriff der göttlichen Vaterschaft emporzuschwingen suchte." — Das Verständnis jedoch und das Gefühl dieses unseren Kindesverhältnisses mit der daraus fließenden Verbrüderung aller Menschen Gott gegenüber verlangt ein Emporraffen zu einer Höhe, das uns nur in seltenen Augenblicken zugänglich ist. Deswegen auch empörte sich schon seit den Anfängen des Christentums der Mensch gegen die Abhängigkeit von Gott im Namen seiner Autonomie, bis diese Empörung schließlich ihren vollendeten Ausdruck in den Konsequenzen jener Philosophie fand, die den Menschen zum Gotte erhob und predigte, daß die im Weltall sich entwickelnde absolute Idee in ihm zum Bewußtsein und zur Selbstoffenbarung gelange.

In dieser Philosophie eben zeigte sich am grellsten der Gegensatz des europäischen Geistes in seinem Verhältnisse zu Asien. Denn was die Religion anbetrifft, so leuchtete dem Christentum und dem Buddhismus dasselbe Ideal der Entäußerung des niedrigeren sinnlichen Ich im Namen des Strebens nach einem Übersein, das weder das Auge gesehen noch das Ohr gehört; dasselbe ließ sich als himmlisches Glück einer ewigen Seligkeit mit Gott oder als Nirvâna fühlen, d. h. als übernatürlicher Zustand, dem sich die nur auf endliche und irdische Dinge anwendbaren Erklärungen des Seins oder Nichtseins nicht anpassen lassen. In der Anschauung dagegen über das Verhältnis des Menschen zum Weltall, genauer gesagt in dem Pantheismus des Naturgefühls, der so im Christentum wie im Buddhismus sich dem religiösen Gefühl beigemischt hat, öffnete sich eine Kluft zwischen Asien und Europa: der Pantheismus in Indien versenkte den Menschen im Weltall, während er in Europa, ganz im Gegen-

teil ſich gegen den lebendigen Gott der Chriſten empörend, das Weltall im Menſchen, als der Eſſenz des Weltalls, aufgehen ließ.

Auf dem Felde der Tat entfremdet die Kontemplation höhere Individuen dem praktiſchen Leben, bahnt den Weg zu rückſichtsloſem, despotiſchem Drucke, wofür ganz Aſien ein Beweis iſt, — während der Individualismus ſich leicht in Anarchie umgeſtaltet. Beide Richtungen jedoch modifizieren ſich, ſobald ſie mit dem Organiſationsſinn in Verbindung treten. Dieſer Sinn trat mit beſonderer Kraft in Japan hervor. Treffend hat aus dieſem Grunde V. Bérard Japan als die Syntheſe Aſiens bezeichnet.*) Zur Syntheſe wurde Japan umſo leichter, da die Kontemplation dort einen anderen Charakter hatte als in Indien: ſie war nicht eine Melancholie des Empfindens der Vergänglichkeit des Menſchen im unendlichen Ozean der Erſcheinungen, ſondern ein Rauſch an der Schönheit dieſes unendlichen Traumes, wie ihn das Leben bietet. Eine optimiſtiſche Stimmung gewann über den Peſſimismus die Oberhand. Und was wäre denn dieſer ſchöne Traum des Lebens, wenn nicht der Abglanz einer noch herrlicheren unſichtbaren Welt? Was aber könnte das Weſen der unſichtbaren Welt bedingen, wenn nicht das Schönſte im Leben, die Liebe? Wo aber wäre die Blüte der Macht der Liebe zu ſuchen, wenn nicht im Kreiſe der nächſten Weſen, d. h. in der Familie und in jener weiteren Familie, die das Vaterland heißt? Und dieſes Gefühl der Angehörigkeit zur Familie und zum Vaterland erſtarkt ungemein durch den Kult der Ahnen, der das Weſen des Shintoismus bedingt, der älteſten Nationalreligion der Japaner. Der Shintoiſt ſteht in beſtändigem Verkehr mit den Geiſtern ſeiner Ahnen; dieſe verbergen ſich in Bäumen, Blumen, in der ganzen Natur, die ſie beleben; die Natur wird zu einem Medium, um ſich

* La révolution de l'Asie (Paris, 1905).

mit ihnen zu verſtändigen, ſo wie ſie dem Romantiker Novalis ebenfalls ein Medium war, das den Menſchen mit Gott verband. Lafcadio Hearn hat mit Nachdruck hervorgehoben, daß der Japaner ſeine Verbindung mit den Vorfahren, ſeine Abhängigkeit von ihnen, welches die Wiſſenſchaft Atavismus nennt, ſo tief und ſtark empfindet, daß es ihm keineswegs klar iſt, ob jenes Etwas, welches das Weſen der unendlich komplizierten menſchlichen Perſon bedingt, mit dem Ausdruck ich oder ſie (d. h. die Vorfahren) zu beſtimmen iſt. Seine Weltanſchauung iſt alſo kein reiner, ſondern ein auf ſhintoiſtiſchem Kult der Vorfahren und auf dem Kult der Natur eingeimpfter Buddhismus.

Der alle früheren und zukünftigen Geſchlechter ergreifende Patriotismus und die Verehrung des Kaiſers als der Perſonifikation der Majeſtät des Vaterlandes bilden den Kitt, der die Japaner zu einer ſtarken Organiſation vereinigt. Doch auf dem Grunde der aſiatiſch-buddhiſtiſchen Stimmung, daß alles vergeht, alles ein Traum iſt, daß die Werke von Menſchenhand dem Schaum auf der Welle gleichen, den die nächſte Flut gleich davonträgt, war jede Möglichkeit ausgeſchloſſen, daß irgendwelche Organiſation einen fanatiſchen Charakter annehmen konnte, die mit den Augen des Haſſes alles anſah, was außer ihr ſelbſt ſtand: und darin liegt das moraliſche Übergewicht Japans. Die im Vergleich mit den japaniſchen ſtark realiſtiſchen Gemüter in Europa ſchieden ſorgfältig die Sphären der Träume und der Wirklichkeit. Einige Ähnlichkeit mit Japan hat in dieſem Falle nur Polen. Für die große Maſſe der Europäer aber konnte das Vaterland keineswegs die ſchönſte Erſcheinung während des flüchtigen Traumes des Lebens ſein; nein, das Vaterland war ein Verband von Individuen, die durch gemeinſchaftliche Abſtammung und durch ſehr reale Intereſſen zu einander gehören.

Bedingung zur Erreichung des Zieles ist — Einheit der Kräfte; Ausdruck der Einheit ist — der Staat. Der Staat wird zum Allerheiligsten, zum Absoluten. Der Staatskult charakterisierte das ganze Altertum, bis er sich in Rom zum Cäsarenkult ausbildete; dem Cäsar erwies man göttliche Ehre. Vom heidnischen Rom ging dieser Kult auf das Christentum über. Die römische Staatsidee trat gegen die Religion und die Kirche in die Schranken, verzerrte aber durch ihren verderblichen Einfluß beide. Byzanz übernahm als Erbe alle Ansprüche Roms, — der Kaiser des Ostens ernannte sich zum Statthalter Gottes, eignete sich tatsächlich die nur Gott zukommende Herrschaft über die Gewissen an und wurde dadurch zum Feinde Christi, zu einem Mensch-Gott, — zum Antichrist. Unter byzantinischem Einfluß wuchs und bildete sich Moskau heran; nach dem Falle Konstantinopels, des zweiten Roms, begann es sich selbst das dritte Rom zu nennen, das zur Herrschaft über die Welt berufen wäre, und die Zaren von Moskau verlangten, an Gottes zu treten und wurden als Götter von ihrem Volke verehrt. Auch das japanische Volk ehrt seinen Kaiser als den Nachkommen der Göttin Sonne, aber die Göttin Sonne ist kein ewiger und einziger Gott, außer der es keine anderen Götter gibt, noch ihr Nachkomme — der Statthalter dieser Gottheit. Der Mikado wird durch seine Abstammung zu einem Bindeglied Japans mit der höheren überirdischen Welt und hat somit die Verpflichtung, ein Mustermensch zu sein. Der Zar aber ist etwas ungleich Höheres, — er ist die Verkörperung des urewigen, unabänderlichen Willens Gottes; alle Einschränkungen dieses Willens sind ein Attentat auf Gott. Der Mikado kann seine Macht mit den Untertanen teilen, wie er es auch getan hat. Für den Zaren aber wäre dies eine Verleugnung Gottes, da Gott nicht in seinen Untertanen, sondern in ihm ist, da Gott nur

in einem auserwählten Gefäß ſeinen Willen niedergelegt hat, — ſomit alſo kann ihm jedes Zugeſtändnis nur mit Gewalt entriſſen werden . . . Auf dieſe Weiſe erklärten die Verteidiger des Autokratismus das Weſen desſelben bis in die letzten Zeiten.

Was die Macht des Zaren zu bedeuten hat, das erklärte einſt in ſeinen Briefen an den Fürſten Kurbsky Iwan der Grauſame, der eine ſchreckliche, aber zugleich auch vollendete Verkörperung der Idee des Zarismus war. Als Vertreter Gottes habe der Zar Gott für ſich; niemand, nicht einmal die Kirche, beſitze über ihn irgendwelche Gewalt; er brauche keine Ratſchläge, und ſeine erſte Pflicht ſei es, ſich von niemandem leiten zu laſſen; ein Aufſtand gegen den Zaren ſei die größte Sünde; recht alſo, denn im Einklang mit dem Willen Gottes, tue der Zar, wenn er widerſpenſtige Bojaren martern laſſe, die nach der Folter und dem Tode ewiges Feuer in der Hölle erwarte. So berauſchte er ſich an der Majeſtät der Monarchenwürde und vereinigte damit eine zyniſche Verachtung ſeiner Untertanen; er ſprach von ihnen als von ſeelenloſen Gegenſtänden: es ſeien Sklaven (cholopy); ſie ſeien dazu da, damit der allmächtige Zar je nach ſeiner Laune ihnen Gnaden erweiſe oder die Köpfe abhauen laſſe. Hundert Jahre ſpäter beſtieg den Thron Peter, der Große genannt, ein nicht minder grauſamer und blutgieriger Unterdrücker ſeines Volkes als Iwan, und ſtreute den Samen des Europäismus über den wilden Boden Rußlands. Dies hatte zu bedeuten, daß er den Staat in die ſtrenge Zucht einer ſtarken Organiſation nahm, nicht um das Anſehen und die Majeſtät des Monarchen zu befeſtigen, denn dieſe konnten nicht mehr größer ſein, ſondern um die monarchiſche Gewalt zu ſtärken und zu erhöhen. Die Organiſatiou, die er ſchuf, ſtützte ſich vorwiegend auf deutſche Muſter und wurde von da an überaus häufig von Deutſchen geleitet; man nützte

alle Mittel aus, die der Fortschritt Europas bieten konnte. Von dieser Zeit an bis zum japanischen Krieg, der die innere Fäulnis Rußlands schonungslos aufgedeckt hat, trat dieses vor der Welt als ein stärker gefügter Staat auf als alle übrigen Staaten Europas, da es deutsche Organisation mit byzantinisch-religiöser Vergötterung des Monarchen verband. Rußland machte den Eindruck eines mächtigen, einheitlichen Ganzen. Aber der es belebende byzantinisch-germanische Geist, der zuerst den Staat und dann auch weite Schichten der Gesellschaft ergriffen hatte, stand mit den ethnischen Elementen des russischen Volkes im Widerspruch. Denn das weitausgedehnte und flache, bald steppenhafte, bald waldige Rußland bildet nicht nur äußerlich den Übergang von Europa nach Asien sondern auch innerlich. Der offene, liberale, freiheitsliebende und nur mit Widerwillen in den Rahmen des Staatswesens sich einzwängende slavische Demokratismus verquickt sich dort durch Vermittlung ugrischer und mongolischer Elemente mit asiatischer Kontemplation, die im unendlichen Weltenraum umherirrt, die Nichtigkeit der Erde und des Lebens schmerzlich empfindet und eine höhere religiöse Wahrheit sucht. So ist die Geschichte der Geistesentwicklung Rußlands voll fortwährender Kämpfe und mißlungener Proben der Versöhnung und Synthese fremder byzantinisch-germanischer Elemente mit slavisch-asiatischer Tiefe. Das slavisch-asiatische Rußland oder besser jenes, in welchem das slavisch-asiatische Element überwiegt, oder das Rußland, das der Freiheit zustrebt und sich nach absoluter Wahrheit sehnt, deren Abglanz die Ordnung auf Erden wäre, — dieses Rußland erhebt im Namen Christi Protest gegen den Antichristianismus des offiziellen Rußlands und hat nur zwei Wege vor sich: Umgestaltung auf allen Gebieten oder gänzliche Vernichtung.

---

## II.

# Die Europäiſierung Rußlands.

Bevor dieſer Proteſt zur Reife gelangen konnte, ſollte Rußland durch eingehende Kenntnis Europas und das Eindringen in den Geiſt der weſtlichen Kultur ſeinen geiſtigen Horizont erweitern. Den erſten kräftigen Anſtoß in dieſer Richtung gab Peter der Große, doch ließen ſich die poſitiven Folgen des angefangenen Werkes nicht ſchnell wahrnehmen. Das Rußland des XVIII. Jahrhunderts eignete ſich wohl die techniſchen Errungenſchaften der Ziviliſation an, verſuchte auch Europa in Hinſicht auf die äußere Politur nachzuahmen, verſtand es ſogar, dasſelbe im Luxus zu überflügeln, verſtand aber nicht den Geiſt Europas, den es ſogar verachtete. Sobald es den Weſten materiell eingeholt und faſt unmerklich die erſte Stelle unter den europäiſchen Mächten eingenommen hatte, empfand es umſo lebhafter ſeine Kraft und Bedeutung, blickte umſo ſtolzer auf Europa hin, das verurteilt wäre, ſich in Zukunft zu ſeinen Füßen zu winden.

Berauſcht von ſolchem Ruhm und ſolcher Größe verehrten Rußlands Dichter in hochtrabenden Oden die Macht des Vaterlandes und die weiſe Regierung der Herrſcher Lomonoſow beſang die Kaiſerin Eliſabeth, Derſhawin — Katharina die Zweite.

Aber unter dem Schein der Kraft und des Glanzes verbreiteten ſich Fäulnis und Verderbnis im Inneren. Der

Mangel an Bildung war ſtaunenerregend, ſelbſt in den höchſten Sphären. Noch zu Zeiten Katharinas fanden ſich Biſchöfe, wie z. B. Athanaſius Wolchowsky in Mohilew, die nur mit Mühe die liturgiſchen Bücher entziffern konnten. Schlimmer jedoch als der Mangel an Bildung und die damit eng verbundene Roheit war das Schwinden des Gefühls der Selbſtachtung, dem ſich eine ſklaviſche Bewunderung des Hoflebens anſchloß, als des vollendetſten Beiſpiels zur Nachahmung. Die Mächtigen ließen ihrem Übermut freien Lauf, die Schwachen beugten ſich knechtiſch, der Raub öffentlichen und privaten Eigentums nahm ungeheure Dimenſionen an, der Hof aber gab das Beiſpiel einer in der Geſchichte unerhörten Zügelloſigkeit: Katharina wählte ſich ihre Liebhaber öffentlich. Im Jahre 1785, erzählt Engelhart,*) gab ſie einen Ball, um auf demſelben der Petersburger Geſellſchaft ihren neuen Favoriten Lanskoj vorzuſtellen. Demzufolge war der Gipfelpunkt der Träume eines jeden jungen und hübſchen Ruſſen, durch dieſe Würde ausgezeichnet zu werden, eine ſolche Stellung galt als die ehrenvollſte ſelbſt in den Augen von Leuten, die ſonſt allgemein geachtet wurden. Der gute Derſhawin erzählt in ſeinen Memoiren, wie viel Mühe und Liſt es ihn gekoſtet habe, ehe es ihm glückte, bei dem allmächtigen Zubow zur Audienz zugelaſſen zu werden. Mädchen aus vornehmeren Häuſern träumten von einer Heirat mit den Favoriten, und eines der Hoffräulein, die Prinzeſſin Stſcherbatov, erglühte in heftiger Leidenſchaft zu dem Favoriten Mamonow, eben deswegen, weil er Favorit war: ſein Verhältnis zur Kaiſerin verlieh ihm in ihren Augen einen gewiſſen Glanz von Anſehen und Heiligkeit; dieſer Elende indeſſen hatte — nach den Worten Chrapovickys**) — ſchamlos mit Katharina um den

*) Vgl. das ruſſiſche Werk Neſelenows über Nowikow (Petersb. 1875).
**) Ebendaſelbſt.

Preis seiner Jugend und Schönheit gefeilscht und er stellte unter dem Vorwande einer Krankheit seine Besuche ein, so oft er von ihr kostbarere Geschenke erpressen wollte. In Nachahmung der Verschwendung und der Verderbnis am Hofe überboten sich russische Fürsten und Bojaren um die Wette, indem sie den Schweiß und das Blut der Bauern aussogen und, wo sie konnten, das öffentliche Eigentum plünderten; es schwanden die Begriffe von Moral aus der Familie, und einer der ehrlichsten Männer jener Zeit, der eben erst erwähnte Derschawin, erzählt uns sehr naiv, wie einfach und sparsam er seine Jugend verlebt und wie er sich von der ihn umgebenden Zügellosigkeit gewahrt hätte, dank einer mehrjährigen Liebschaft mit einer verheirateten Frau, die aber „sittsam und von edler Aufführung gewesen sei." Kein Wunder, daß auf solchem Boden am leichtesten die materialistische Philosophie Voltaires und der Encyklopädisten Wurzel faßte. Bis zu den äußersten Folgerungen, bis zum Absurdum getrieben, wurde der Voltairianismus zur Religion der begüterten Klassen, die in den schillernden Sophismen des glänzenden Schriftstellers immer eine Rechtfertigung der eigenen moralischen Nichtigkeit fanden, jener Ekel erregenden Verehrung des Goldes und der Wollust, die das Wesen ihres Lebens ausmachte.

Die soziale Fäulnis entging keineswegs der Aufmerksamkeit einiger tieferen Schriftsteller, da sie aber stets fast unzertrennlich mit dem Kult der Lehre Voltaires auftrat, so gelangten sie zu dem Schluß, daß Europa an allem die Schuld trage. Der Publizist Fürst Stscherbatov, der Historiker Boltin, schließlich der vorzügliche Komödienschreiber und Satiriker Fonwisin träumten von einer Rückkehr zur alten „Frömmigkeit" vor den Zeiten Peters.

Zum Ruhme Rußlands fanden ſich jedoch ſolche, die einſahen, daß man ſich eher Europa nähern, als es fliehen müßte. Der treffliche Radiſtſchev fand an der gleißneriſchen Sophiſtik Voltaires keinen Geſchmack, aber, durchdrungen von den fortſchrittlichen Beſtrebungen der Enzyklopädiſten, trat er mit ſeiner Schrift (Von Petersburg nach Moskau, 1790) heftig für die Notwendigkeit der Aufhebung der Leibeigenſchaft ein, wobei er manche Übergriffe der despotiſchen Regierung an den Pranger ſtellte. Dieſe Kühnheit jedoch mußte der unüberlegte Verfaſſer in Sibirien büßen, ſeine Worte verklangen ohne Widerhall. Ungleich ſtärker und nachhaltiger erwies ſich der Einfluß der Freimaurer. Auch dieſe erſehnten, wie Radiſtſchev, eine Vereinigung mit Europa, aber nur mit den Träumereien der Myſtiker Europas. Und in der Tat war es für alle Edlen, aber Mutloſen leichter, vor der Verderbnis der ſie umgebenden Geſellſchaft in den Frieden des inneren Lebens zu flüchten, als tätig gegen dieſe Verderbnis aufzutreten und ſich dem ſicheren Zorn der herrſchenden Kreiſe auszuſetzen.

Die Ideen der Freimaurer begannen ſich in Rußland bereits um die Mitte der zweiten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts zu verbreiten, der eigentliche Anfang ihres Aufblühens iſt aber die Bildung der erſten ruſſiſchen Großloge (im Jahre 1772); ihren hervorragendſten Vertreter fanden ſie in der Perſon Nowikows. Dieſer Mann ſteckte ſich das Lebensziel, die Gedanken ſeiner Landsleute Gott zuzuwenden, ihre Charaktere zu einem höheren Niveau zu erheben und den in dieſer Hinſicht verderblichen Einfluß der franzöſiſchen Philoſophie zu bekämpfen. In ſeinen Schriften begann er, jenen einfachen, aber immer neuen und nützlichen Gedanken zu entwickeln, daß die Reinheit der Charaktere wichtiger ſei, als die Allſeitigkeit und Tiefe der Wiſſenſchaft, da ohne jene dieſe

nicht nur keinen Vorteil bringt, ſondern im Gegenteil in der Hand des Gelehrten zu einem gefährlichen Werkzeug werden kann. Drei Wege ſollten zur Erreichung dieſer inneren Reinheit führen: Selbſterkenntnis, Erkenntnis der Natur und das Leſen der heil. Schrift, und nach dieſen drei Richtungen hin lehrte Nowikow in zahlreichen Schriften und Broſchüren bald ſatiriſchen, bald myſtiſchen Inhalts. Natürlich kam es ihm darauf an, ſeine Ideen in den weiteſten Kreiſen zu verbreiten; zu dieſem Zwecke legte er in Moskau eine öffentliche, aber unentgeltliche Leſebibliothek an, verſandte mehrere tauſend Bücher an die verſchiedenen Schulen Rußlands und begründete mit mehreren Freunden im Jahre 1782 einen wiſſenſchaftlichen Verein, der ſich von nun an mit ungeheuerer Begeiſterung dem Druck und der unentgeltlichen Verteilung von Schriften wiſſenſchaftlichen und moraliſchen Charakters widmete, die durch populäre Darſtellung auch den weiteren Schichten des Volkes zugänglich waren.

Dieſe uneigennützige und fruchtbare Wirkſamkeit Nowikows begann den Verdacht der Regierung zu wecken, der durch die geheimnisvollen Zeremonien der Freimaurer noch geſteigert wurde; als aber in Kürze ſich das Gerücht von einem vermeintlichen näheren Verhältnis des bei Hofe ſchlecht geſehenen Großfürſten Paul zu Nowikow immer hartnäckiger zu verbreiten begann, wurde der Verein auf Katharinas Befehl aufgehoben, Nowikow ins Gefängnis geworfen, ſein Vermögen konfisziert. Das geſchah im Jahre 1791.

Die gleich in ihren Anfängen unterbrochene Wirkſamkeit Nowikows und der Freimaurer, die als der erſte ernſthafte Schritt Rußlands angeſehen werden kann, um ſich Europa nicht in Hinſicht auf deſſen äußere Politur, ſondern auf deſſen Geiſt zu nähern, erwies ſich um nichts erfolgreicher, als die Tätigkeit Radiſtſchevs. In der ruſſiſchen Literatur aber

hat ſie eine außerordentliche Bedeutung dadurch erlangt, da unter ihrem Einfluß ſich in dem Kreiſe Nowikows ein Mann herangebildet hat, der in der Geſchichte des ruſſiſchen Geiſteslebens eine hervorragende Stellung einnahm und der als Protoplaſt der glänzenden Entwickelung der ruſſiſchen Literatur im XIX. Jahrhundert angeſehen wird. Es war dies der berühmte Hiſtoriker Karamſin. Es ſcheint eine bittere Ironie darin zu liegen, daß ein tüchtiges literariſches Talent nicht Nowikow und ſeinen Freunden zugefallen war, Männern mit tiefem Sinn und voll edlen Strebens, ſondern dem im Vergleich mit ihnen ſeichten Verfaſſer der „Geſchichte des ruſſiſchen Staates“. Von Gemüt zart und empfindſam, ja ſogar ſentimental, da er oft bis zum Ekel ſüßlich iſt, fühlte ſich Karamſin von den theoſophiſch-humanitären Träumereien der Freimaurer mehr angezogen, als von der kühlen Pracht des franzöſiſchen Klaſſizismus oder den ſcharfen Verneinungen der Enzyklopädiſten. Allerdings ſtieß ihn ſein geſunder Verſtand früh von der lächerlichen Geheimnistuerei der Freimaurer ab, aber mit Vorliebe träumte er von der Allgüte Gottes, den Wundern der Natur, von einem aus der Erkenntnis Gottes und der Natur auf die Menſchheit herabſtrömenden Glück; er gefiel ſich in Schwermut, und Schwermut durchzieht ſeine Träume; die welken Blätter, die von den Äſten fallen, erpreßten ihm Tränen; er ſchwärmte für die idylliſche Poeſie Thompſons, Geßners und Gellerts, für die ſentimentaliſchen Romane Richardſons und Sternes, er ahmte ſie nach, ſchrieb ſelbſt rührende Erzählungen, in denen er das bittere Los der von den Junkern verführten armen Bauernmädchen beklagte; in einem ſeiner Briefe ruft er aus, „daß er die Menſchheit bis zum Wahnſinn liebe“, aber alles das hinderte ihn nicht, im praktiſchen Leben mit Erweiſung dieſer Liebe auffällig zu geizen. Dem Schein nach ein poetiſcher und ſüßer Träumer,

war er in der Tiefe seiner Seele ein vollendeter Egoist und wie sehr er sich in Schwärmereien gefiel, ebensosehr fürchtete er sich, aus seinem Wonnetraum geweckt zu werden; er hatte sich eingeredet, daß auf der Welt alles schön und gut sei, also wollte er nicht, daß ihn irgend etwas in dieser seligen Auffassung störe; daher der Unwille gegen alles, was die Begierde nach Fortschritt atmete, daher der Abscheu selbst vor sozialen Reformen, geschweige denn vor einem Umsturz. Die Worte Tugend und Aufklärung hatte er immer auf den Lippen, da er sich für den Ritter sowohl der einen als auch der anderen ansah; aber Tugend hieß bei ihm, sich der göttlichen Vorsehung vollständig ergeben und — da „in ihrer Hand die Herzen der Könige sind" — sich also auch dem Willen der Könige unterwerfen; unter Aufklärung aber verstand er ein Etwas, das den Menschen der Prosa des Lebens entreißt und nach seinen Worten eine „süße Empfindsamkeit" entwickelt, mit einem Worte ein Etwas, das sich nicht näher definieren läßt, „als ob er nie darüber nachgedacht hätte, — sagt der berühmte Historiker Pypin, — daß die Aufklärung im praktischen Leben nicht ewig eine angenehme „Verschönerung des Geistes" sein kann, sondern daß sie Veränderungen in den Begriffen und Sitten und, was dem folgt, die brennende Notwendigkeit von Reformen nach sich zieht."

In den Jahren 1789 und 1790 bereiste Karamsin das Ausland und beschrieb die empfangenen Eindrücke in einer Reihe von Briefen, die bald nach seiner Rückkehr veröffentlicht wurden. Diese Briefe bilden nach Ansicht der Russen den Anfang einer neuen Epoche in der Geschichte der Geistesentwickelung Rußlands, das sich von nun an lebhaft und aktiv an dem Leben Europas zu beteiligen beginnt. Denn Karamsin war der erste, der Europa beobachtet hatte und über dasselbe nicht als Barbar berichtete, der auf die ihm neue Welt halb

mit Verwunderung, halb mit Verachtung herabſchaut, ſondern als Europäer, der die das Leben der aufgeklärten Schichten erſchütternden Strömungen zu verſtehen und mitzuempfinden wußte. Und in der Tat hat Karamſin in ſeinen Briefen viel literariſche Bildung an den Tag gelegt; in den erſten Salons des Weſtens fühlte er ſich wie zu Hauſe, da er alle beſſeren Werke der zeitgenöſſiſchen Poeſie, Publiziſtik und Philoſophie kannte und ſie meiſtens richtig beurteilte; durch ſein anziehendes Äußere und ſeine feine Unterhaltungsgabe wußte er ſogar den großen Kant zu gewinnen, deſſen Anſchauungen er ziemlich treu wiederzugeben gewußt hat; er beſaß ſo viel Geſchmack, daß er Leſſings Angriffen gegen den Pſeudoklaſſizismus Recht gab und die Größe Shakeſpeares verſtand, der in Rußland, wo man immer noch die Tragödien Voltaires nachahmte, bis dahin unbekannt war. Aber in ſeinem Urteil über ſoziale Fragen war er ein naives und ſentimentales Kind: er hatte in Paris den revolutionären Gährungen zugeſchaut, jedoch nur ſo viel davon verſtanden, daß Frankreich vordem in vollem Glücke geſchwelgt habe, da aber hätten ſich „gewiſſe Barbaren mit dem Beil auf den heiligen Baum der Vergangenheit geſtürzt“ und „die goldige Luſt habe ihr trauerndes Antlitz mit ſchwarzem Flor bedeckt, ſei in die Höhen entſchwebt und habe ſich hinter den Wolken verborgen.“

Karamſin hat ſeinem Vaterlande einen ſchlechten Dienſt geleiſtet, als er obige Anſchauungen auf dasſelbe anzuwenden begann. Er war ein unermüdlicher Gegner aller edleren Gedanken des liberal geſinnten Kaiſers Alexanders des Erſten; es gefiel ihm nicht, daß der Zar neue Univerſitäten anlegte, daß er zeitweilig von einer Aufhebung der Leibeigenſchaft träumte, daß er die Forderungen der Polen befriedigen zu wollen ſchien. „Wir haben Polen zu Boden getreten“ — ruft er in ſeiner Schrift von der Vaterlandsliebe aus — „denn es war uns ein

Hindernis, um zu Europa in ein unmittelbares Verhältnis zu treten.“ Er unterzog ſich einer Rieſenarbeit, nämlich der Abfaſſung einer vielbändigen Geſchichte Rußlands, um nach dem boshaften, aber ſehr treffenden Epigramm Puſchkins die Notwendigkeit des Despotismus und die Anmut der Knute zu erweiſen. Entſetzt über die ſtets weiter um ſich greifenden liberalen Strömungen überreichte er ſchließlich im Jahre 1811 dem Zaren die Schrift „Das alte und das neue Rußland“, in der er zu zeigen ſuchte, daß die Zukunft Rußlands von einer feſteren Begründung des Autokratismus abhängig ſei, denn je glücklicher und blühender dasſelbe in der Vergangenheit geweſen ſei, umſo unbeſchränkter hätten dann die Zaren regiert. Von dieſem Standpunkt ausgehend, wies er dem Zaren mit Geſchick, ja kühn, ſeine liberalen Irrtümer nach und gelangte am Ende zu dem Schluß, daß in Rußland alles beim Alten bleiben müßte, „die Bauern ſollten arbeiten, die Kaufleute ſollten Handel treiben, der Adel aber dienen und von den Belohnungen und Gnadenbezeigungen des Monarchen Gewinn ziehen,“ der Zar möge ſich auf die Geiſtlichkeit und den Adel ſtützen, unter dieſem 50 tüchtige Männer wählen, ſie zu Gouverneurs beſtimmen — und Rußland würde zum glücklichſten Erdenwinkel in der Welt werden.

Fünfzig energiſche Gouverneurs — das iſt alſo in Anwendung auf die Geſellſchaft die Quinteſſenz der ſeicht ſentimental-quietiſtiſchen Philoſophie Karamſins.

Es konnte alſo Karamſin die Ruſſen nicht europäiſch fühlen lehren, wie dies ſeine zahlreichen Panegyriker wollen. Jenem Naturrauſch, in dem damals der Weſten ſchwelgte, hatte er nur das Geringfügigſte abgewonnen, nur ſentimentales Sehnen nach idylliſchen Freuden, ja ſogar nach Tugend und Aufklärung, aber leider auf dem Hintergrunde jener erträumten

idylliſchen Umgebung und nicht der wirklichen Verhältniſſe. Jene reformatoriſchen Strömungen aber, die in gleicher Bahn mit dem neugeborenen Gefühl dahinfloſſen, hatte er nicht verſtanden, oder er hatte ſich vor ihnen entſetzt, und ſein Schwärmen von dem Glücke der Menſchheit hatte er mit der Erhebung des Autokratismus und der Sehnſucht nach 50 Gouverneurs beendet! Der ſchlichte Nowikow, geblendet von der vielſeitigen Bildung Karamſins, hielt ſich im Vergleich zu ihm für einen Dummkopf, als er aber die „Unterredung Melodors und Filalets“ geleſen hatte, in der Karamſin ſeinen auf den ſeligen Glauben an das weiſe Walten der Vorſehung geſtützten Quietismus begründete, bemerkte er beſcheiden, daß „Filalet mit ſtoiſcher Kühle räſonniere, und daß eine kühle Philoſophie nicht zum Gemüte ſpreche; feurig müßte ſie ſein, da ſie vom Himmel ſtamme.“ Dieſes Feuer, dieſe ehrliche Vertiefung in alles das, was Menſchenſeelen bewegt, fehlten unſerem egoiſtiſchen Träumer, der in ſeinen Anſichten plus russe war que l'empereur. Hat er alſo zur Annäherung Rußlands und Europas beigetragen, ſo vorwiegend als Reformator der Sprache und des Stils; denn er hat die ganze Tonleiter rührender, der ruſſiſchen Literatur vorher unbekannter Gefühle angeſchlagen und dadurch neue Worte, neue Wendungen, einen neuen Geiſt mit großer Geſchicklichkeit in die Sprache eingeführt.

Karamſins Beſtrebungen harmonierten vorzüglich mit dem Geiſte der ruſſiſchen Regierung, namentlich in der zweiten Hälfte der Regierungszeit Alexanders des Erſten. — Einſt, in jungen Jahren, da liebte es Katharina, ſich mit der Philoſophie der Enzyklopädiſten die Zeit zu vertreiben, und ſie kokettierte mit deren Vertretern; alt geworden, begann ſie jegliche, auch die geringſte liberale Regung mit unerbittlicher Strenge zu unterdrücken. In dieſer Richtung ging ihr Nachfolger

Paul noch weiter, der den Erlaß herausgab, kein Buch aus dem Auslande über die Grenze zu laſſen. Da beſtieg nach langen Jahren des Druckes Alexander der Erſte den Thron, von dem beſten Willen beſeelt, die Aufklärung zu heben und die Schranken der Gedanken- und Redefreiheit zu erweitern. Er gründete neue Schulen und Univerſitäten (in Kaſan, Charkow, dann in Petersburg) und ſorgte dafür, daß die Verwaltung des Miniſteriums für Kultus und der Bezirksſchulbehörden in der Hand von Männern ruhte, welche die geiſtige Entfaltung Rußlands aufrichtig wünſchten. Schließlich erließ er ein überaus liberales Zenſurgeſetz, kraft deſſen der Zenſor verpflichtet war, nicht Richter und Spion, ſondern Verteidiger des Verfaſſers zu ſein, d. h. im Falle eines Zweifels in Hinſicht auf die Richtung oder den Geiſt des Werkes zu Gunſten des Schriftſtellers zu entſcheiden. Leider hielt dieſe edle Stimmung des Zaren nicht lange an. Er war, wie Karamſin, ein Träumer: er träumte von einer plötzlichen, aber glänzenden Beglückung Rußlands, die ſeinen Namen auf ewig mit dem Nimbus des Ruhmes umſtrahlen ſollte, doch den Weg zu dieſem Ziele wußte er nicht zu bahnen; er beſaß keine genügende Bildung, keine Kenntnis der ruſſiſchen Geſellſchaft, keine Willenskraft, und was das wichtigſte iſt, er konnte nicht viele Menſchen finden, die ſeinen Plänen mit aufrichtigem Mitgefühl entgegengekommen wären. Seine Erziehung und ſeine Jugenderinnerungen hatten in ihm nicht nur Heuchelei, ſondern auch Argwohn aufkeimen laſſen; jung, mußte er zwiſchen Großmutter und Vater lavieren und dann während der Regierung des Vaters ſeine Träume und Pläne ſorgfältig verbergen; ſchließlich wurde das Maß voll durch die ſchreckliche ſeeliſche Erſchütterung, die er ertragen mußte, da er einen Thron beſtieg, an dem noch das Blut ſeines ermordeten Vaters klebte. Den auf ſolchem Boden aufgeſchoſſenen Argwohn

wußten die Gegner des Fortſchritts aller Schattierungen, von Karamſin angefangen, ſorgfältig auszunützen. Da der Zar ſeine weitgehenden Pläne in Rußland nicht zu verwirklichen wußte, wandte er, da er einen großen politiſchen Scharfſinn beſaß, ſeine ganze Aufmerkſamkeit dem Auslande zu, ſtellte ſich an die Spitze der europäiſchen Liga gegen Napoleon und leitete ſie mit ungewöhnlicher Ausdauer und großem Glück. Unter dem Einfluſſe des allen Idealiſten gemeinſchaftlichen Bedürfniſſes, ihren Handlungen einen Schein von Hoheit zu verleihen, begann er in ſeiner neuen Wirkſamkeit die Merkmale einer göttlichen Sendung zu erblicken, deren Endziel die Erlöſung der Welt von der verbrecheriſchen Regierung des ehr- und glaubensloſen Auswurfes der „Revolution“ war und dann die Beglückung der befreiten Völker durch Entwickelung religiöſer und moraliſcher Gefühle. So erſann er das Projekt der heiligen Allianz, das in den Händen Metternichs zu einem Werkzeug der Unterdrückung alles deſſen wurde, was auch nur die geringſte Sucht nach Änderungen auf ſozialem oder politiſchem Gebiete verriet. Alexander ſah dies, ihn quälte der Gegenſatz zwiſchen ſeinem Ideal und der Wirklichkeit, doch wußte er der Falle, die er ſich ſelbſt geſtellt hatte, nicht zu entgehen; dazu kam, daß nun nicht allein ſeine Untertanen aus dem Lager des alten Zopfes, ſondern auch die Monarchen Europas und deren Miniſter ihn mit dem Geſpenſt der Revolution und des Attentats ſchreckten; überall ſah er den Leichnam des Vaters, und bewogen durch dieſe Eindrücke und Enttäuſchungen, wurde er zum willfährigen Diener der Reaktion, ſtatt zum Beglücker der Nationen, wie er es einſt von jung auf geträumt hatte. So büßte er die Sünde ſeiner Jugend, es rächte ſich an ihm das Blut Pauls.

Die Regierung Rußlands geriet in die Hände von Menſchen, die mit allen Mitteln die Früchte der Reformen

des Zaren aus den ersten Jahren seiner Regierung zu vernichten suchten. Stourdza, Magnitzky, Runitsch überboten sich gegenseitig, ein solches Zensurgesetz zu erfinden, das „alle Ausflüchte und Kniffe des Zeitgeistes“ umfassen sollte. Die Zensoren wurden aufgemuntert, alle Bücher, die ihrer Ansicht nach nicht nur auf direkten, sondern auch auf Seitenwegen zur Untergrabung des Glaubens an die Vollkommenheit der bestehenden Ordnung der Dinge führen könnten, zu verbieten. Runitsch erklärte, daß alle dem Christentum feindlichen Werke zu verbieten seien, d. h. „alle Werke, die in der Gesellschaft nicht zur Begründung einer steten und heilsamen Harmonie zwischen Glauben, Wissen und der legitimen Staatsgewalt führen.“ Mit derselben Wut ließen diese Menschen ihren Haß an den Schulen aus. Als Magnitzky Kurator des Lehrbezirkes Kasan geworden war, begann er sofort Schritte zur Schließung der dortigen Universität zu tun, unter dem Vorwand, daß der Geist der Vorträge daselbst antireligiös und wider den Staat wäre; da aber der Zar seine Einwilligung verweigerte, erließ der in seiner ehrenvollen Absicht getäuschte Kurator eine Reihe von Instruktionen, deren Frucht ein gegenseitiges Spionieren zwischen Professoren, Studenten und Universitätsbeamten war. Der Kurator des Petersburger Lehrbezirks, Runitsch, hatte in den Notizen der Schüler nach den Vorträgen einiger Professoren gewisse nicht genug strenggläubige Anschauungen gefunden; er berief eine Sitzung des Universitätsrates, zitierte die von ihm selbst beschuldigten Professoren und befahl ihnen, die ihnen gemachten Vorwürfe zurückzuweisen. Als diese erklärten, sich nicht rechtfertigen zu können, bevor man ihnen jene Notizen zur Durchsicht gegeben hätte, erhob sich Runitsch von seinem Sitz und begann, heftig schreiend und gestikulierend, sie Rädelsführer, Mordbrenner und Hochverräter zu schimpfen (unter den Beschuldigten befand sich

auch der bekannte deutſche Dramatiker Prof. Raupach); dieſelben Epitheta warf er einem Franzoſen, dem Prof. Charmoi, an den Kopf, weil dieſer, um ſeine Anſicht befragt, erwiderte, daß er ſich nicht kompetent fühle, in dieſer Angelegenheit ein Urteil abzugeben; den Prof. Arſenjew ſchalt er einen Unwiſſenden und einen Dummkopf deswegen, weil er in ſeinen Vorträgen über Statiſtik von der Notwendigkeit der Aufhebung der Leibeigenſchaft geſprochen hatte; und um dann ſeiner Verachtung den Profeſſoren gegenüber noch einen kräftigeren Ausdruck zu geben, beroch er die Notizen und gab ſie, indem er ſich die Naſe zuhielt, weiter an die neben ihm ſitzenden Profeſſoren mit der Bitte, ſich greifbar zu überzeugen, was für ein vergifteter Geruch aus den in jenen Notizen exzerpierten Lehren wehe. Auf dieſe Weiſe ließ er an den achtbaren Vertretern der Wiſſenſchaft in mehreren Sitzungen ſeine Bosheit aus;*) dieſe Tatſache gibt einen Begriff, welche Sitten damals noch in den höheren Sphären der Regierung geherrſcht haben.

Somit gab es keinen moraliſchen Fortſchritt ſeit den Zeiten Katharinas, und edlere Gemüter ſtrömten abermals den Freimaurern zu: aber der myſtiſche Charakter der Logen entſprach jetzt nicht mehr ihren politiſchen Beſtrebungen. Das größte Kontingent der Unzufriedenen lieferten die Offiziere; während des Feldzuges 1813—1814 hatten ſie genug Zeit, den Glanz der weſtlichen Kultur auf ſich einwirken zu laſſen und ſich gleichzeitig an dem Ruhme der ruſſiſchen Waffen zu berauſchen; auch ſie begannen nun an die hohe Sendung Rußlands zu glauben, doch wollten ſie es nicht nur als materielle Kraft an der Spitze Europas ſehen. Wie bitter ſahen ſie ſich enttäuſcht, als ſie ſich in Rußland wiederfanden. „Wir waren im Jahre 1814 zurückgekehrt — ſchreibt

*) Vgl. das ruſſiſche Werk Suchomlinows über die Geſchichte der ruſſiſchen Kultur. (Petersb. 1889.)

einer von ihnen*) — die erſte Gardedivision war in Oranienbaum gelandet und hörte dort den Dankgebeten zu. Während der Andacht hieb die Polizei unbarmherzig auf das Volk ein, das ſich den in Reihen aufgeſtellten Soldaten zu nähern ſuchte. Das war unſer erſter unangenehmer Eindruck nach der Rückkehr ins Vaterland.“ Gemeinſame Enttäuſchungen, gemeinſames Streben nach einer beſſeren Zukunft einigte die Offiziere. Unter dem Einfluß der damals weit verbreiteten Mode geheimer Verbindungen begannen ſie anfangs den Freimaurerlogen beizutreten, als ſie aber daſelbſt nicht die Oberhand gewinnen konnten, ſchufen ſie einen eigenen großen Verein (Sojuz blagodenstwija) nach dem Muſter des deutſchen Tugendbundes. Hauptziel des Bundes war gegenſeitige moraliſche Hilfe in Erfüllung der ſozialen Pflichten, bei der Arbeit an dem allgemeinen Wohl. Anſtatt gegen die Regierung aufzutreten, wünſchten die Mitglieder des Bundes, nach dem Wortlaut des Statuts, der Regierung zu helfen, da dieſelbe ihrer Anſicht nach privater Hilfe bedurfte; im geheimen aber handelten ſie, um die Angriffe böswilliger Menſchen zu vermeiden. Das war wohl ſchön, aber unpraktiſch. Die gegenſeitige moraliſche Hilfe konnte nur darauf beruhen, daß ſie ſich gemeinſchaftlich verſammelten und über die Trägheit der Geſellſchaft, die Sklaverei der Landleute, die Grauſamkeiten der militäriſchen Disziplin, die allgemeine Beſtechlichkeit diskutierten; daß ſie ſich in Klagen ergingen über die, welche am Ruder der Regierung ſtanden, dann über den Zaren, der allem Anſcheine nach die moraliſche Nichtigkeit der Diener, mit denen er ſich damals umgab, nicht durchſchaute. Unter anderem konnten ſie dem Zaren ſeine ausdrückliche Sympathie für die Polen nicht verzeihen; es empörte ſie, daß er einem unterworfenen Volke Konſtitution gegeben, während er ſie den Ruſſen ver-

*) Nach Pypins Werk Alexander I.

weigerte, und erſahen darin eine Beleidigung der ruſſiſchen Ehre. Aber gemeinſchaftliche Gelage und Klagen führten zu nichts; das fühlten die Tüchtigſten unter den Verbündeten und ſie löſten im Jahre 1821 den Bund ſcheinbar unter dem Vorwande, weniger vertrauenswürdige Mitglieder zu entfernen und zu einem engeren, aber zu tatkräftiger Wirkſamkeit deſto fähigeren Kreis zuſammenzutreten. Bald jedoch teilte ſich dieſer neue Kreis infolge ausgebrochener Meinungsverſchiedenheiten der Mitglieder in zwei Verbände: einen nördlichen und einen ſüdlichen. Im erſten führte den Vorſitz Nikita Murawiew, der konſtitutionelle Regierung für Rußland anſtrebte, im zweiten Peſtel, der von republikaniſch-ſozialiſtiſchen Ideen durchdrungen war. Trotz der Verſchiedenheit der Ideale handelten beide Verbände im Einverſtändnis, oder beſſer geſagt, beide bereiteten ſich zu einer entſchiedenen Handlung vor, die ſie jedoch nicht genauer beſtimmen konnten. Der Tod Alexanders überraſchte ſie unverſehens; trotz ihrem Unwillen gegen den Zaren hatten ſie noch immer gehofft, er werde ſich ſeiner Jugendträume erinnern, die frühere Bahn betreten und Rußland durch eine Reihe heilbringender Reformen glücklich machen: jetzt erfaßte ſie ob der ſehr ungewiſſen Zukunft Entſetzen; ſie waren ratlos. Eines aber ſchien ihnen unentbehrlich: ſie mußten offen ihre Unzufriedenheit mit der beſtehenden Ordnung äußern, ſie mußten Reformen verlangen. Dies taten ſie im Dezember 1825, daher ſie in der Geſchichte Dekabriſten, d. h. Dezembermänner, genannt werden. Die Unglücklichen hatten ihre Kräfte überſchätzt und mußten ihren unüberlegten Schritt ſchwer büßen. Während ihrer Leiden in Sibirien zeigten ſie viel Geiſteskraft, und diejenigen von ihnen, die nach dem Tode des Zaren Nikolaus, d. h. nach mehr denn 30 Jahren zurückkehrten, gingen mit jugendlicher Energie und unauslöſchlichem Glauben an die Ideale der Jugend von neuem an die Arbeit.

Vorläufig waren die Träume und die Bestrebungen der Dekabristen spurlos vorübergegangen. Herzen und Bakunin, die ihr Erbe übernahmen und das von ihnen begonnene Werk sehr weit fortführten, waren damals noch nicht aus den Kinderschuhen heraus. Auch besaßen die Dekabristen keine hervorragenden literarischen Kräfte unter sich, und ihr Dichter Rylejew zeichnete sich wohl durch edle Gefühlsrichtung und feurige Überzeugungskraft aus, als Talent jedoch stand er tief unter Puschkin; in der Geschichte der Literatur haben die Dekabristen, ähnlich wie die Freimauer aus dem Kreise Nowikows, nur ein mittelbares Verdienst: unter dem Einfluß der Freimaurer hatte sich Karamsin, der Reformator des literarischen Stils, herangebildet, im Verkehr mit den Dekabristen entfaltete seine jugendlichen Schwingen Puschkin, der größte Dichter Rußlands.

Zur

# Geſchichte und Kritik

des

# Slavophilismus.

I. A. Chomiakow und die Doktrin der Slavophilen.

II. Der polniſche Aufſtand und die Zerſetzung des Slavophilismus.

III. Die Politik Alexanders III.

IV. Wl. Solowiew als Bekämpfer des zerſetzten Slavophilismus.

V. Der Panſlaviſtiſche Traum.

I.

# A. Chomiakow und die Doktrin der Slavophilen.

Die Bestrebungen der Dekabristen waren nicht russischem Boden entkeimt; sie waren noch nicht eine Folge der wesentlichen Bedürfnisse der Gesellschaft, sondern nur ein vorübergehender Widerhall flüchtiger Strömungen, die von Europa herübergekommen waren. Noch war Rußland nicht reif, sich selbständig für irgend einen umfassenderen politischen oder sozialen Gedanken zu begeistern, es mußte also langsam und systematisch die Ideale Europas in sich aufnehmen.

Das begriff die russische Jugend, die um das Jahr 1840 auf der Moskauer Universität studierte. Ihre besten Vertreter wandten sich gegen den ausschließlich politischen Charakter der dekabristischen Bestrebungen. Sie waren überzeugt, daß stille, aber beharrliche wissenschaftliche Arbeit dem Vaterlande mehr Vorteil bringen würde, als nutz- und ergebnislose Träumereien. Die erste Stelle in diesem neuen Kreise nahm der frühzeitig verstorbene Stankiewitsch ein. Die deutsche Philosophie war der Hauptgegenstand ihrer Beschäftigung, und die Idee der Nationalität, die in derselben eine so wichtige Rolle spielt, bildete daher den Inhalt der Diskussionen der jungen Theoretiker. Den Unterschied der äußeren Formen, unter denen einst die Bestrebungen der Dekabristen und später

die Tätigkeit der Mitgenoſſen des erwähnten Stankiewitſch auftraten, außer acht laſſend, muß der Inhalt in beiden Fällen als derſelbe angeſehen werden: ſowohl dieſe als auch jene proteſtierten vor allem gegen die beſtehenden Bedingungen des ſozialen und politiſchen Lebens, beide ſehnten ſich mit gleichem Eifer nach fortſchrittlichen Reformen, der Unterſchied beſtand in der Verſchiedenheit der Wege, auf denen ſie ihrem Ziele zuſtrebten. Schon in den Anfängen der Tätigkeit des Stankiewitſch'ſchen Kreiſes erſchien im Druck ein folgenreicher Artikel Tſchaadajews, der damals mit Blitzesſchnelle vergriffen wurde. Rußland iſt einer ſelbſtändigen Entwickelung nicht fähig — ſchrieb der peſſimiſtiſche Verfaſſer — und wenn es nicht auf ewig in groben Barbarismus verſinken will, ſo bleibt ihm nur ein Weg: in die Fußſtapfen des Weſtens zu treten und auf den durch deſſen Geſchichte geebneten Pfaden einherzuſchreiten; da aber den Inhalt der weſteuropäiſchen Kultur der Katholizismus bildet, ſo muß Rußland katholiſch werden. Der kühne Verfaſſer wurde durch allerhöchſten Befehl für wahnſinnig erklärt und unter ärztlich-polizeiliche Aufſicht geſtellt. Trotzdem riefen aber die Worte des Pſeudowahnſinnigen einen tiefen Eindruck hervor: unter ihrem Einfluß begann man in den Moskauer Kreiſen noch lebhafter und leidenſchaftlicher über die Bedeutung der Nationalität zu ſtreiten, und in den Vorſtellungen darüber ließen ſich von vornherein zwei Richtungen unterſcheiden, die ſich ſchnell und deutlich von einander abhoben, ſo daß bereits um das Jahr 1840 der beſte und gebildetſte Teil der ruſſiſchen Intelligenz in zwei Lager zerfiel: in die Anhänger des Weſtens und die Slavophilen. Jene, an deren Spitze Herzen, Bakunin, Bielinsky und Granowsky ſtanden, verwarfen die Vergangenheit des Vaterlandes und verlangten, daß Rußland ſich die Prinzipien der weſtlichen Kultur aneigne, jedoch unter der unumgäng-

lichen Bedingung, daß man dieſelben prüfe, kritiſch beurteile und zur ſelbſtändigen Verwendung anpaſſe; dieſe ſuchten in der Geſchichte Rußlands nach maßgebenden Grundſätzen und Loſungen für deſſen fernere Entwicklung. Die Hauptvertreter in dieſem Lager waren Alexis Chomiakow, Iwan und Peter Kirejewsky und Konſtantin Akſakow.

Die prinzipiellen Grundlagen der Lehre der Slavophilen wurden zum erſtenmal in dem Artikel Iwan Kirejewskys unter dem Titel „Überſicht über den gegenwärtigen Zuſtand der Literatur“ im „Moskwitianin“ 1845 veröffentlicht. Der Verfaſſer wendete ſich darin ſowohl gegen den engherzigen Patriotismus der Zeitſchrift „Majak“, des Organs der Profeſſoren Schewyrew und Pogodin, die die exiſtierenden politiſchen und ſozialen Verhältniſſe Rußlands lobend hervorhoben, als auch gegen die einſeitigen Verehrer des Weſtens. Kirejewsky ſchilderte den damaligen Zuſtand der Gemüter in Europa und erblickte in demſelben vor allen Dingen Überzeugungsſchwäche, Zweifelſucht und innere Entzweiung. Das XVIII. Jahrhundert — bewies der Verfaſſer — verwarf allerdings die Religion, aber trotzdem hatte es doch gewiſſe Ideale, an die es mit warmem Eifer glaubte; im XIX. Jahrhundert hingegen wurde das ganze weſtliche Europa nach der großen Revolution und den napoleoniſchen Kriegen von der Enttäuſchung ergriffen, die in der Poeſie Byrons ihren treffenden Ausdruck fand. Unter ſo traurigen Verhältniſſen ſuchen die einen in irdiſchen Gütern Vergeſſenheit und Beruhigung, andere wieder ſtreben, da ſie die Notwendigkeit höherer Grundſätze fühlen, die Vernunft mit dem Glauben in Einklang zu bringen, indem ſie entweder die Wiſſenſchaft zu Konzeſſionen zugunſten des Glaubens zwingen oder auch umgekehrt. Was wäre daran ſchuld, wenn nicht der trockene Rationalismus, der ſeit jeher ſeine Herrſchaft in der Geſchichte

Europas ausgebreitet hat, anfangs als mittelalterliche Scholastik, später als moderne Philosophie! Dieser Rationalismus gebot Vergessen jener höheren Grundsätze, die sich in die Formeln der Logik nicht einzwängen ließen. Gegenwärtig hat er die äußersten Grenzen erreicht, die Menschen beginnen seine Einseitigkeit zu begreifen und suchen wider ihren Willen, fast unbewußt einen neuen, wahrhafteren Weg zu finden. Um ihn aber zu finden — endet der Verfasser — müssen sie sich an den Osten und an Rußland wenden, das sich selbständig entwickelt und sich selbständig die Prinzipien des Lebens geschaffen hat. Die Hauptfrage der Gegenwart, von deren Lösung das weitere Schicksal der Entwickelung der Menschheit abhängt, soll also das Verhältnis des Westens zum Osten sein.

Jene Sonne aber im Kreise der Slavophilen, die alle anderen mit Wissen erleuchtete und durch Kraft des Gefühls und Tiefe der Überzeugung erwärmte, war Alexis Chomiakow.

Ohne Zögern kann man behaupten, daß Chomiakow einer der hervorragendsten Männer ist, die Rußland hervorgebracht hat. Sehen wir ab von dem Gebiete der Poesie, so hinterließ er in der Theologie und Metaphysik, in der Geschichte und Politik, in der literarischen Kritik uud in der Philologie die Spuren seines mächtigen Geistes. Die Kraft der kritischen Analyse und ein unvergleichliches dialektisches Talent bildeten die Haupteigenschaften des Protoplasten der Slavophilen.

Doch um Chomiakow zu verstehen, muß noch ein Zug seines Geistes besonders ins Auge gefaßt werden: er war von Kind an der Tradition, dem ganzen von der Vergangenheit überlieferten Erbe aufs innigste zugetan, er besaß jenes lebendige und starke Gefühl der Gemeinschaft und Einheit mit den Ideen, Gefühlen und Bestrebungen der Vorfahren, das solche Schriftsteller wie Chateaubriand und Montalambert

in Frankreich und Kraſinski in Polen begeiſtert hat; ähnlich bildete es auch bei Chomiakow die Baſis ſeines Philoſophierens und ſeiner Überzeugungen und konzentrierte ſich in einer ſich ſchrankenlos hingebenden Liebe zu der nationalen, griechiſch-orthodoxen Kirche. Wir beſitzen nicht viel Details über ſein Privatleben, aber auch das wenige, das auf uns gekommen iſt, zeigt in beredter Weiſe von der Stärke dieſes Gefühls. Als man ihn im elften Lebensjahre (1815) von Moskau nach Petersburg gebracht hatte, machte die Hauptſtadt an der Newa von vornherein auf ihn einen unangenehmen Eindruck; die Stadt ſchien ihm fremd und heidniſch zu ſein. Sieben Jahre ſpäter entflammten ihn die Schilderungen der Leiden des orthodoxen Griechenland ſo gewaltig, daß er einen Fluchtverſuch wagte, um ſich unter die Verteidiger des unterdrückten Volkes einreihen zu laſſen. Schon im Jahre 1826, als das ganze Slaventum noch eine terra incognita für die ruſſiſche Geſellſchaft war, wünſchte Chomiakow das Schickſal ſeiner Stammesbrüder näher kennen zu lernen und bereiſte zu dieſem Zwecke das ganze weſtliche Slavenland. Da er den Türkenkrieg im Jahre 1829 für den Vorboten der ihrer Erfüllung entgegengehenden hiſtoriſchen Miſſion Rußlands hielt, nahm er freiwillig daran Anteil und trat in ein Huſarenregiment ein. Ähnlich ſuchte er im Privatleben der Tradition treu zu bleiben: ſtreng beobachtete er alle Faſten nicht nur in Rußland, ſondern auch wenn er im Ausland reiſte, weshalb man ihn öfters des Phariſäismus beſchuldigte. Die mächtigen Kräfte ſeines Geiſtes verwandte Chomiakow auf das Auffinden unerſchütterlicher, wiſſenſchaftlicher Grundlagen für die Prinzipien des geſchichtlichen Lebens Rußlands, ferner auf die Erklärung, Feſtſtellung und Verbreitung jener Anſchauungen, die ſich in ihm unter dem Einfluſſe dieſer patriotiſchen Gefühle herangebildet hatten. Seien wir parteilos und laſſen

wir dem bedeutenden Denker Gerechtigkeit widerfahren: er hat es verſtanden — und das war nicht ſo leicht — auf dem ſchlüpfrigen Boden einer aus den Eingebungen des Gefühls reſultierenden Richtung die Tiefe des Gefühls mit der Kraft der Analyſe zu verbinden, und obwohl er ſeinem Vaterlande mit herzlicher Liebe zugetan war und an die providentielle Sendung desſelben glaubte, wußte er gleichzeitig auch die ſchlimmen Seiten der ruſſiſchen Geſellſchaft zu erſpähen und ſie unbarmherzig zu geißeln; zu dieſer ſo ſeltenen und bewunderungswürdigen Objektivität hat ſich leider keiner ſeiner Schüler zu erheben gewußt.

Der große und ſympathiſche Geiſt Chomiakows ſpiegelte ſich herrlich in ſeiner Poeſie ab. Seine Gedichte ſind formell tadellos, doch fehlt ihnen ſowohl die ſubtile Kunſt Puſchkins als auch die raſende Leidenſchaft, die uns bei Lermontow mit ſich fortreißt; dagegen atmen ſie erhabenen und Troſt bringenden Frieden, man fühlt, daß der Dichter tiefe, feſte und edle Überzeugungen hatte. Die Liebe pflegt für lyriſche Gefühlsergüſſe ein reicher Born zu ſein; der Seele Chomiakows aber, die im Kampfe mannbar geworden, blieb ſie fremd, und „machtlos waren — wie er ſich ſelbſt ausdrückt — der Liebe Begierden“ (Elegie 1834); er wollte lieber einſam die Leiden ſtolzer Betrübnis ertragen als vor der Welt klagen, und er widmete ganz gegen die Gewohnheit der Lyriker faſt aller Zeiten und aller Völker kaum einige kleinere Gedichte der Liebe damals, als den gewöhnlichen und urſprünglichen Inhalt ſeiner Dichtung ein tiefes Naturgefühl, ferner eine warme Religioſität und ſchließlich Vaterlandsliebe im Verein mit einem erhabenen Begriff von den Bürgerpflichten bildeten. Der einſame Verkehr mit der Natur ſtimmte ſeine Leier zu feierlichem Frieden: doppelt widerwärtig erſchienen ihm in ſolchen Augenblicken „die ſchläfrige Verweich-

lichung der Lebensfreuden und die ſeelenloſe Ruhe tatenloſer Tage". „Ich will nicht — ſchrieb er — auf Erden umherirren, ohne Willen und hoffnungslos, einem vorzeitigen Greiſe gleich, ich will nicht zuſehen, wie langweilig und lächerlich jeder Tag iſt, wie er unaufhörlich dieſelben Märchen erzählt und wie er die Seele langſam in einen vernunftloſen Traum verſenkt." Sobald aber der Dichter in den Armen der Natur ausgeruht, da riß es ihn gewaltſam hin zur Tat und er begehrte die Früchte der Tat zu erblicken.

Das Ziel des Lebens und der Wirkſamkeit, nach der ſich Chomiakow ſo heiß ſehnte, war die Erweckung verſtändiger, auf chriſtlich-orthodoxem Boden baſierender patriotiſcher Grundſätze in der ruſſiſchen Geſellſchaft. Daher haben ſich auch Religioſität und Vaterlandsliebe ſo eng mit einander verknüpft, daß eine Trennung derſelben oder Erforſchung jeder von ihnen einzeln unmöglich wird; denn der Inhalt der Religioſität Chomiakows bildet aufrichtige und tiefe Liebe zur Orthodoxie, die er wieder für das beſte, ja einzige Unterpfand der zukünftigen Größe Rußlands hielt. Bemerkenswert iſt, daß ſich unter ſeinen Gedichten höchſtens zwei oder drei finden laſſen, in denen er ſeinem Glauben an die von der Vorſehung beſtimmte Sendung Rußlands Ausdruck verleiht; viel häufiger ertönt in ihnen die Klage der Trauer und der Verzweiflung über die zahlloſen und nachteiligen ſozialen Erſcheinungen in Rußland, die den Weg zu dem Reiche des Ideals verſperrten. Rußland ſollte ſich demütigen und zu dem Höchſten flehen um Vergebung der racheheiſchenden Fehler ſeiner Vergangenheit und Gegenwart, um Vergebung für „den Schlaf der Geiſter, die Kälte der Herzen, den Stolz des Unverſtandes, die Knechtſchaft des Volkes . . .," denn Gott iſt nicht mit denen, die da ſagen: „wir ſind das Salz der Erde, wir ſind die Stützen des Tempels," ſondern „Er iſt

mit dem, der da argliſtigen Stolz nicht in die Worte der Demut gehüllt, nicht mit eitlem Ruhm unter den Menſchen geprahlt, ſich nicht zum Abgott erhoben hat.“ Voll Schmerz aber geſtand der Dichter ein, daß das geliebte Vaterland noch unendlich fern ſei von Demut und Buße für ſeine Sünden, denn „in den Gerichten hat finſtere Geſetzloſigkeit ſich der Herrſchaft angemaßt und überdies wird das Vaterland gebrandmarkt von dem Joche der Knechtſchaft, von gottloſer Schmeichelſucht und Kriecherei, widerwärtiger Falſchheit, ſeelenloſer und ſchimpflicher Apathie und Scheußlichkeiten jeglicher Art.“

Dieſe ſchmerzlichen Gedanken brachten ihn oft der Verzweiflung nahe; indem er die Fruchtloſigkeit ſeiner Anſtrengungen ſah, wies er ſeine Mitgefährten auf den tiefen Schlaf hin, in den ganz Rußland verſenkt war und ſchloß ſeine Ratſchläge in die Worte ein, aus denen außer einer bitteren Ironie auch noch der Ton hoffnungsloſen Leides erklang: „Ich bemitleide euch, ſchlafloſe Menſchen! Wäre es doch beſſer für euch einzuſchlafen und einen Augenblick von ſtürmiſchen Gedanken auszuruhen!“

Oft klagte der Dichter ſich ſelbſt an, da er ſich für unwürdig hielt, den Menſchen die Wahrheit zu verkünden: dann flehte er „in tiefe und ſchwere Trauer verſenkt“ zu dem Höchſten, einen Propheten „mit feurigem und ſtarkem Geiſt“ herabzuſenden und den Menſchen Ohren und Herzen zu geben, damit ſie von den heiligen Worten des Gottgeſandten durchdrungen würden. Gebete einerſeits, friedliche Beſchauung der Natur andererſeits gaben der liebenden und ſchmerzerfüllten Seele des Dichters das Gleichgewicht wieder: er verſöhnte ſich mit der Wirklichkeit und ſchrieb, indem er ſich mit einem Pflüger verglich, folgende Strophen in der Dichtung „Der Arbeiter“:

So geh' ich denn in Müh' und Schweiß
Dem Lose zu, so du beschieden,
Kein Schlaf schließt mir das Auge heiß,
Kein Kampf soll meine Kraft ermüden.

Ich lass' den Pflug nicht aus der Hand,
Wie's wohl ein träger Sklave tat,
Bis ich gepflügt, bestellt das Land
Für dich, o Herr, und deine Saat.

Abermals zog Hoffnung in sein Herz ein und demütig bat er Gott, Rußland nicht zu verlassen:

O schütze es vor Knechtesdemut,
O schütze es vor blindem Stolz,
Bewahre es vor Tod und Zweifel,
Erquick' es mit des Lebens Geist!

Alle seine Geisteskräfte strengte Chomiakow an, um die Frage des Verhältnisses des Ostens zum Westen zu lösen; das Ergebnis seiner Betrachtungen waren seine „Bemerkungen über die Weltgeschichte", die erst nach dem Tode des Verfassers herausgegeben wurden. Obwohl Chomiakow sie mit großer Sorgfalt und mit vielem Fleiß vom Jahre 1830 bis zum Tode bearbeitet hatte, hatte er doch nicht die Absicht, sie bei Lebzeiten zu veröffentlichen. Seinem wahrhaft riesigen Gedächtnis vertrauend, fehlte ihm sowohl Lust als Geduld, sich Notizen aus den unzähligen Werken, die er gelesen, zu machen; aus diesem Grunde nun konnte er dieses Werk nicht mit den unumgänglich notwendigen Zitaten der Quellen versehen, und dies ist — was der Herausgeber, Chomiakows Gesinnungsgenosse Hilferding mit Recht hervorgehoben hat — der größte Fehler des Werkes. Es sind dies Memoiren wissenschaftlichen Inhalts, in denen der Verfasser seine Ansichten über die Geschichte der Menschheit niedergelegt hat. Doch wußte er daraus ein harmonisches Ganzes zu bilden und suchte in den „Bemerkungen" kon-

ſequent und ſelbſtändig ſeine Anſchauung über die Weltbedeutung der Religion, die der Einrichtung der Geſellſchaften und den Beſtrebungen der Völker ihren Stempel aufdrückt, durchzuführen.

Drei Faktoren trugen nach Chomiakow zur Bildung der weſteuropäiſchen Staaten der Neuzeit bei und zwar: Rom, das Chriſtentum und die Barbaren; ein jeder dieſer Faktoren wird von dem Verfaſſer genau zerlegt.

Am wichtigſten ſoll der erſte Faktor ſein, und zwar: Rom; denn nicht nur die Einrichtung der Staaten, ſondern auch die Art und Weiſe, wie die chriſtliche Religion begriffen und in der Praxis im Abendlande durchgeführt worden war, ſind ein Ergebnis des römiſchen Geiſtes, des Geiſtes eines einſeitigen Rationalismus, der in Form einer einſeitigen Entwicklung des Rechtes und der Rechtskaſuiſtik das charakteriſtiſche Merkmal der römiſchen Kultur bildete. Um dieſes Merkmal genauer zu erklären, wendet ſich der Verfaſſer der Urgeſchichte Roms zu. Die von Obdachloſen und kühnen Abenteurern gegründete Stadt wurde frühzeitig zum Aſyl für Flüchtlinge der ganzen Welt. Bald begegneten dort einander vier Elemente: das albaniſche, ſabiniſche, etruskiſche und griechiſche. Die Bewohner hatten weder Religion noch Sitten gemein; nur das harte Gebot der Notwendigkeit, ſich vor zahlreichen Feinden zu verteidigen, bildete das gemeinſchaftliche Band. So konnten ſich unter ihnen nicht diejenigen Formen des geſellſchaftlichen Lebens entwickeln, deren Urquell die Gemeinſchaft überlieferter Begriffe iſt, es konnte auch keine Rede ſein von einem religiöſen Prinzip, das in der Verfaſſung der Staaten die erſte Rolle ſpielt, deſto größer aber mußte die Strenge des Rechtes nach außen ſein, um die einander feindlich gegenüberſtehenden Elemente in unumgänglich notwendiger Einheit zuſammenzuhalten. Deshalb erkannten die von allen Seiten

von Feinden umringten Römer ſchon früh die Notwendigkeit einer ſtaatlichen Einheit wie auch einer rückſichtsloſen Achtung vor Geſetz und Recht (salus reipublicae suprema lex esto); obwohl der Kampf auf Tod und Leben zwiſchen den unteren und höheren Klaſſen ſchon in den erſten Jahrhunderten der Beſtehung Roms begonnen hatte, obwohl die Plebejer unabläſſig und ſiegreich den Weg zur Gleichberechtigung mit den Patriziern verfolgten, ſo führten doch weder Groll und Entrüſtung der letzteren, wenn ſie weichen mußten, noch die Siegesfreude der Plebejer zu blutigen Bürgerkriegen; ſie hatten dem Druck der auf die Vernichtung Roms lauernden Feinde gegenüber das Gefühl unbedingter Einigkeit in ſich zu erwecken gewußt; die lange Dauer des immer in den Schranken des Rechtes geführten Kampfes hatte deſto dauerhafter und ſtärker die Prinzipien des Zivilrechtes entwickelt, die bereits in der urſprünglichen Verfaſſung der römiſchen Republik begründet waren. In Anbetracht ſolcher Bedingungen konnte die von Abenteurern gegründete, allmählich durch Zuſatz verſchiedenartiger, fremder Elemente verſtärkte und deswegen des religiöſen Geiſtes beraubte Stadt nur ein — wie ſich Chomiakow ausdrückt — „materielles“ Leben führen, denn ſie fand weder in ſich ſelbſt ein hinlängliches Ziel, noch fand ſie geiſtige Grundlagen, worauf ſie friedlich ihre Kräfte hätte entwickeln können. Es blieb nur ein Weg offen: der Weg der Kriege und Eroberungen. Und wirklich zwangen die Römer alle benachbarten Völker unter ihre Botmäßigkeit, mit kalter Berechnung ſogen ſie deren Kräfte zu ihrem eigenen Vorteil aus und zwangen ihnen ihre einſeitige Kultur auf, die zwar an Staats- und Zivilrechtsparagraphen reich, doch nach Anſicht des Verfaſſers der Religion beraubt war, jenes geſchichtlichen Hauptfaktors, jenes Bornes aller edlen Gefühle, die der Menſchheit auf dem Wege fortwährender Vervollkommnung voranleuchten ſollen.

Kurz: die Staatsidee verſchlang die Religion. Chomiakow zitiert die Anſichten verſchiedener römiſcher Schriftſteller, die nicht nur von deren Irreligioſität, ſondern auch von den beſchränkten Anſchauungen der Römer im allgemeinen zeugen, die die Religion nur als ein Staatszeremoniell anſehen, und ſchließt ſeine diesbezüglichen Betrachtungen in beredter Weiſe derart: „Rom hat dem Abendlande eine neue Religion, die Religion eines Sozialkontrakts gegeben, welcher für ein unantaſtbares Heiligtum, das keiner weiteren Beſtätigung von außen bedurfte, galt, eine Religion des Geſetzes, und vor dieſem Heiligtum nun, das aller höheren Aufgaben und Ziele bar war, aber das materielle Wohl ſicherte, neigte die Welt ihr Haupt, nachdem ſie einen anderen, edleren und beſſeren Glauben verloren hatte."

Der zweite Faktor in der Geſchichte der kulturellen Entwicklung der weſteuropäiſchen Völker war das Chriſtentum. Infolge des Rationalismus, der den geiſtigen Inhalt der römiſchen Kultur ausmachte, konnte Rom die Lehre Chriſti nicht begreifen. Kaiſer Konſtantin nahm feierlich die neue Religion in der Hoffnung an, ſie werde dem in Trümmer zerfallenden Reiche neue Lebenskräfte ſchaffen; das Chriſtentum konnte aber dennoch keine heilbringenden Früchte tragen; die Chriſten nahmen zwar an Zahl zu, verfielen aber noch ſchneller in Verderbnis; an die Stelle des inbrünſtigen Glaubens trat kalte Gewohnheit oder gleichgiltige Nachahmung des Beiſpiels von oben; die für die Worte des Evangeliums unzugänglichen Ohren ſtanden offen, wenn ſich der Imperator für den neuen Glauben zu verwenden geruhte, und die ehemaligen Chriſten-Märtyrer gingen in dem Schwarm der Chriſten-Schmeichler unter. Die verderblichſten Folgen zog aber — der Meinung Chomiakows nach — der fatale Irrtum des Kaiſers Theodoſius nach ſich, der den Chriſtianismus zur Staatsreligion

erhob: „denn nicht dieſer Staat, — behauptet der Verfaſſer der „Bemerkungen“ übereinſtimmend mit ſeinen Anſchauungen über die hervorragende geſchichtliche Bedeutung und über den daraus folgenden Vorrang der Kirche vor dem Staate — nicht dieſer Staat iſt chriſtlich, der den Chriſtianismus bekennt, ſondern der, den die chriſtliche Kirche als ſolchen anerkennt, weil nicht der Staat die Kirche, ſondern die Kirche den Staat heiligt.“ Aber Theodoſius, ſagt der Verfaſſer, war als echter Römer nicht imſtande, ſich zum Begriff eines individuellen, ungebundenen Glaubens zu erheben, der ohne äußeren Zwang eine heilige, auf Einheit religiöſer Prinzipien ruhende Gemeinſchaft hervorbringt. Er meinte, die Blüte und Verbreitung des chriſtlichen Glaubens ſei von einer amtlichen Beſtätigung und Empfehlung ſeitens des Staates abhängig. Auf Grund ſeines Ediktes blieb das Verhältnis der Kirche zum Staate dasſelbe, wie zu römiſchen Zeiten, der Glaube ſpielte nur die Rolle einer Art von ſichtbarem Bürgen des ganzen Staatsſyſtems, und dieſes von der heidniſchen Welt übernommene Syſtem blieb — wie wir wiſſen — dem Geiſte des Chriſtentums gänzlich fremd. Dieſer Erlaß, der zwar die Bedeutung des Staates, der keine innere Heiligkeit beſaß, erhöhte, begann allmählich in den Herzen der Chriſten ihre Forderungen an die Sphäre geſellſchaftlicher Verhältniſſe zu verwiſchen, und „der Begriff eines wahrhaft chriſtlichen Staates ſchwand aus dem Bewußtſein, aus den Vorſtellungen, aus der Hoffnung und — wenn man ſich ſo ausdrücken darf — aus den Inſtinkten der Menſchen.“ Dieſer Eifer des großen Imperators — endigt Chomiakow — hat ihn zu einem Irrtume verleitet, deſſen Folgen ſich 14 Jahrhunderte hindurch bis auf den heutigen Tag verfolgen laſſen. Dieſer Irrtum ſoll darauf beruhen, daß der Weſten das Chriſtentum im Sinne des römiſchen Staatsweſens begriffen hatte; infolge-

deſſen war die Kirche anfangs gänzlich vom Staate abhängig, ſpäter aber, als ſie nach Unabhängigkeit ſtrebte, nahm ſie an Kraft und Macht zu und ſteckte ſich folgendes Endziel ihrer Beſtrebungen: ein ſelbſtändiges Reich zu werden, mit dem Papſte als unbeſchränktem Herrn über alle Völker und über die Geiſtlichkeit, die ein blindes Werkzeug ſeines Willens ſein ſollte, an der Spitze; indeſſen iſt das Ideal der Menſchheit unendlich höher und alledem geradezu widerſtreitend, denn nicht die Kirche ſoll dem Staate ähnlich werden, ſondern der Staat ſoll ſich zur Kirche umgeſtalten.

Aus den Betrachtungen Chomiakows über Rom und das Chriſtentum ergibt ſich ſeine Anſchauung über die Barbarei als dritten Faktor der modernen Kultur. Da die Barbaren, die zu Herren des römiſchen Kaiſerreiches geworden waren, gänzlich vom rationaliſtiſchen Geiſte der weſtrömiſchen Kultur durchdrungen wurden und da überhaupt alle auch ſpäter von ihm gegründeten Reiche durch Eroberungen entſtanden, ſo bilden das Kennzeichen der politiſch-ſozialen Ordnung, die ſie hervorbrachten, nicht nur die Entzweiung zwiſchen Kirche und Staat, ſondern auch die Entzweiung zwiſchen Staat und Volk, ferner die Zergliederung des Volkes in feindlich einander gegenüberſtehende Kaſten. Die Folgen davon ſind nach Chomiakow fortwährende innere Zwiſtigkeiten, die oft mit blutigen Revolutionen endeten und die ſich in der ganzen Geſchichte des Mittelalters und der Neuzeit bis auf unſere Zeiten wiederholen.

Den romaniſch-germaniſchen Völkern ſtellte Chomiakow das Slaventum gegenüber. Bei ſeiner Charakteriſtik der Slaven ſtützt er ſich auf Herder und folgt dem Beiſpiel aller patriotiſch geſinnten Forſcher des Slaventums in jener Epoche. Im Einklang mit dem großen Dichter und Schriftſteller der Deutſchen, der der eigentliche Vater der Wiedergeburt der

ſlaviſchen Völker iſt, legte Chomiakow den Hauptnachdruck auf den von griechiſchen und römiſchen Schriftſtellern des Altertums beglaubigten Umſtand, daß die Slaven keinen Gefallen am Kriege fanden und daß ſie, da ſie ſich hauptſächlich dem Ackerbau hingaben, eben deswegen keine Ariſtokratie hervorgebracht hatten. Der milde und friedfertige Charakter der Slaven und ihre demokratiſche Geſinnung ſollen ihnen in der Zukunft den Vortritt unter den anderen europäiſchen Völkern ſichern. „Wenn eine Verbrüderung der Völker — ſagt Chomiakow — wenn das Wahre und Gute kein leerer Wahn ſind, ſondern eine lebendige, niemals abſterbende Kraft, ſo ſind die Keime der künftigen Kultur nicht bei dem ariſtokratiſchen und eroberungsſüchtigen germaniſchen Stamme, ſondern bei den Slaven zu ſuchen. Der Slave, als Landmann und Demokrat, hat ehrenvolle Aufgaben und eine glänzende Zukunft vor ſich.“ Als ausgezeichnetes Beiſpiel dieſes ſlaviſchen Demokratismus hebt ſamt Chomiakow, die Schule der Slavophilen das ruſſiſche Gemeindeweſen hervor, das auf gemeinſchaftlicher Bodenverwaltung beruht. Dieſer Umſtand hat, wie wir ſehen werden, in der Geſchichte des Slavophilentums eine bedeutende Rolle geſpielt.

Die weſtſlaviſchen Völker aber gingen naturgemäß Verbindungen mit dem Weſten ein und unterlagen den Einflüſſen der romaniſch-germaniſchen Völker; infolgedeſſen gingen die einen, wie z. B. die Pommern, in ungleichem Kampfe zugrunde, andere, wie z. B. die Böhmen verloren allzu ſchnell ihre politiſche Unabhängigkeit. Polen allein behauptete eine verhältnismäßig lange Zeit ſeine Macht und ſeinen Einfluß. Nur die Oſtſlaven, vor allem aber die Ruſſen, konnten, da ſie ſich unabhängig von den oben erwähnten Faktoren der weſteuropäiſchen Kultur entwickelt hatten, ihren urſprünglichen Charakter treu bewahren. Fern von der römiſchen Kultur

ſtanden die Ruſſen unter byzantiniſchem Einfluß; ſtatt des römiſchen Chriſtentums nahmen ſie das griechiſch-orthodoxe Glaubensbekenntnis an, und die Grundlagen und Anfänge ihres Reiches verdankten ſie nicht Eroberungen, ſondern der freiwilligen Berufung eines Oberhauptes in der Perſon Ruriks. Einer eingehenden Analyſe dieſer neuen drei Faktoren (vor allem des erſten und zweiten) widmet Chomiakow die folgenden Abſchnitte ſeiner Arbeit. Byzanz iſt nach Chomiakow eine Fortſetzung der griechiſchen Geſchichte, die Griechen aber waren im Beſitz einer ſelbſtändigen, tiefen und allſeitigen Aufklärung; kein Gebiet des menſchlichen Geiſtes war für ſie fremd geweſen; obwohl die von ihnen geſchaffenen Reiche ſchwach geweſen waren, ſo zeichneten ſich doch die Menſchen durch Kraft und Männlichkeit des Geiſtes aus, — in Rom dagegen hatte die Staatsidee alles abſorbiert und das Individuum ſtand dem kräftigen Staate moraliſch und geiſtig auf einer ſehr niedrigen Stufe gegenüber. Deshalb überdauerte das oſtrömiſche Kaiſerreich, obwohl es mehr als das weſtrömiſche bedroht war, da es im Norden dem Anprall zahlreicher gotiſchen und ſlaviſchen Stämme, die von den Hunnen aus ihren Urſitzen verdrängt worden waren, im Süden den Arabern, die nach dem Tode Mahomets ſich in allen an das Kaiſerreich grenzenden Ländern verbreitet hatten, und im Oſten den Perſern Widerſtand leiſten mußte, doch zehn Jahrhunderte, während das weſtrömiſche nach achtzigjährigem Beſtande verfallen war. Der Grieche wählte lieber den Tod, als daß er das Joch der Barbaren ertragen hätte. Demzufolge wurde auch das Chriſtentum in beiden Teilen des Kaiſerreiches ganz anders verſtanden: die weſteuropäiſchen Völker hatten von Rom eine einſeitige Geiſtesrichtung ererbt, die einzig bemüht war, die entſprechendſten Mittel für eine regelrechte ſoziale Ordnung, wie auch für eine Staatspolizei zu finden; deshalb bildete auch vor allem die Rechtswiſſen-

ſchaft den ganzen Inhalt ihrer armſeligen Geiſtestätigkeit, und man darf ſich nicht wundern, wenn man im Abendlande ſchon früh beſtrebt war, der Kirche Staatsformen zu verleihen; derartige Beſtrebungen hatten leider Erfolg und dieſer Erfolg befleckte die urſprüngliche Reinheit der Kirche. Während das rationaliſtiſche und einſeitige Rom die erhabenen Grundſätze der chriſtlichen Lehre nicht begreifen konnte, nahmen die Griechen mit ganzer Seele das Chriſtentum an. Der neue Glaube war für ſie ihre letzte Heldentat, und die Triebfedern zu dieſer Tat müßte man in den geheimnisvollen Tiefen ihres Geiſtes ſuchen: es verlangten die Griechen von ihrem Glauben Klarheit und logiſche Richtigkeit und daher dieſe Unzahl von theologiſchen Streitigkeiten und Konzilien; in alledem meint Chomiakow das herrliche Zeugnis einer hohen Würde des menſchlichen Geiſtes zu ſehen, der das, was er nicht verſteht, nicht verehren kann.

Die forſchungstüchtigen, kühnen und allein mit theoretiſchen Glaubensfragen beſchäftigten Gemüter der Hellenen vermochten — nach Anſicht des Verfaſſers der „Bemerkungen“ — ihren Geiſtesſchwung nicht ſo tief zu erniedrigen, daß ſie die Beſtrebungen der nach unbeſchränkter Macht ſich ſehnenden römiſchen Biſchöfe verſtanden hätten; dieſe nahmen aber diesbezüglich einen nüchteren Standpunkt ein und es entging ihrem Augenmerk nicht, daß in Anbetracht der zahlreichen und ihnen feindlich geſinnten weſteuropäiſchen Staaten eine ſolide kirchliche Gewalt zur Erhaltung der religiöſen Einheit unumgänglich notwendig ſei. Die Päpſte verdankten den bedeutenden Einfluß, den ſie immer unter den weſtrömiſchen Biſchöfen ausübten, der politiſchen Bedeutung Roms; in allen Streitfragen dagegen mußten ſie ſich an die Konzilien wenden; es war aber keineswegs leicht, ſolche Konzilien zu berufen, beſonders wenn die Umſtände eine möglichſt baldige Löſung der Streitfrage er-

forderten. Aus dieſem Grunde nun begannen die römiſchen Biſchöfe nach Unabhängigkeit zu ſtreben. Der Orient widerſetzte ſich beharrlich dieſen Abſichten und verteidigte die Tradition der Konzilien. Es entſtanden daraus Mißverſtändniſſe und Zwiſtigkeiten zwiſchen den Päpſten und den Patriarchen, bis endlich der berühmte Streit Nikolaus des Erſten mit Photius das Schisma in der Kirche herbeiführte. Dieſe ſchmerzliche und doch ſo wichtige Tatſache war reich an traurigen Folgen, denn das Abendland verſank, nachdem es von dieſer Zeit an die Tradition der Konzilien, die bis auf den heutigen Tag in der orientaliſchen Kirche beſteht, aufgegeben, immer tiefer in den einſeitigſten Rationalismus. — Dies iſt in kurzen Worten die originelle, aber überaus einſeitige Anſicht Chomiakows über die geſchichtlichen Grundlagen der orientaliſchen und abendländiſchen Kultur; aus ſeiner Abneigung gegen Rom und ſeiner Neigung für Byzanz reſultiert eine nicht minder parteiiſche Erhöhung der griechiſch-orthodoxen Kirche.

In den theologiſchen Schriften Chomiakows fällt dem Leſer ſofort die polemiſche Methode des Verfaſſers auf. Er war es nämlich, der zuerſt unter allen ruſſiſchen Theologen von oben herab auf den Katholizismus und Proteſtantismus als auf abtrünnige Religionen, die den Geiſt der Lehre Jeſu Chriſti verzerrt hätten, herabſchaute und der im feſten Glauben an die Gerechtigkeit ſeiner billigen Sache und an den zweifelloſen Sieg der griechiſch-orthodoxen Kirche über alle abendländiſchen Konfeſſionen ohne Unterſchied den Stab brach. Da Chomiakow die griechiſche Orthodoxie als die einzige wahre Religion betrachtete, ſo war er der erſte, der die griechiſche Kirche geradezu „Kirche“ genannt hat, ohne die gewöhnlichen Attribute: orientaliſch, griechiſch oder orthodox hinzuzufügen. Es iſt das zwar ein ſcheinbar unbedeutender

Umſtand, doch charakteriſiert er vortrefflich den Geiſt und die Richtung der theologiſchen Schriften Chomiakows.

Die Theologie Chomiakows ergibt ſich aus der Definition der Kirche, die ſeiner Anſicht nach „keine Gemeinſchaft einzelner Individuen iſt, ſondern eine Einheit der göttlichen Gnade, die in der Geſamtheit aller derer, welche den einzigen und wahren Glauben bekennen, verweilt.“ Der heilige Geiſt regiert und leitet die Kirche und verleiht ihr Weisheit; und eben deswegen unterſcheidet ſich die wahre Kirche von allen anderen Konfeſſionen „durch innere Heiligkeit, die die Gegenwart jeglichen Irrtums ausſchließt, und durch äußere Unveränderlichkeit, weil ihr Oberhaupt — Chriſtus — unveränderlich iſt.“ Zu einem ſolchen Begriffe hatte ſich — nach Chomiakow — der Katholizismus, der in dem von Rom ererbten Rationalismus verſunken war, nicht emporſchwingen können; von innen und außen erinnert er nicht an die Kirche, die ein Werk Gottes iſt, ſondern an den Staat, alſo an ein Gebilde menſchlichen Strebens, denn er hat einen Vermittler zwiſchen Menſchen und Gott, nämlich den Papſt, ſcheinbar den einzigen und unfehlbaren Ausleger der Lehre Chriſti; die Katholiken ſind ſeine Untertanen, die kein Stimmrecht beſitzen, die Geiſtlichen dagegen ſeine Beamten, die die Befehle des Oberprieſters blindlings vollziehen. Kurz: Zugunſten der Einheit opfert der Katholizismus die Freiheit der Individuen, entzieht den Menſchen die heilige Schrift unter dem Vorwande, daß erſt die Tradition die Autorität der Schrift heiligt, daß die heilige Schrift an und für ſich unvollſtändig, unklar ſei und daß ſie Veranlaſſung zu Interpretationen gebe, die mit der kirchlichen Lehre nicht im Einklang ſtehen.

Eine derartige Auslegung der Lehre Chriſti mußte früher oder ſpäter eine Reaktion hervorrufen und ſiehe! es taucht der Proteſtantismus auf, der um den Preis der Freiheit auf

Einheit verzichtet, die Tradition verwirft, ſich nur auf die heilige Schrift beſchränkt, einem jeden die Schrift in die Hand gibt und ſie nach eigenem Gutdünken auszulegen erlaubt. Chomiakow will auch im Proteſtantismus keine Lebensfähigkeit anerkennen: das ganze Weſen desſelben, ſeine Bedeutung und Kraft bilde die Negierung des Katholizismus. „Nehmet dem Proteſtantismus dieſe zweite von ihm verworfene Welt ab, und das Werk Luthers geht zugrunde, da es nur von Verneinung lebt. Der Kodex dieſer Lehre, den der Proteſtantismus bis auf den heutigen Tag noch bekennt, iſt das Ergebnis der willkürlichen Arbeit einiger Gelehrten; Millionen von Narren haben ihn mit idiotiſchem Leichtſinn angenommen und nehmen ihn noch immer an, dieſe Lehre aber gedeiht ſcheinbar bis jetzt nur deshalb, weil ſie als Gegenwirkung gegen den Druck des Katholizismus notwendig iſt. Wenn aber dieſes Bedürfnis in den Hintergrund tritt, zerfällt der Proteſtantismus in ſo viele Religionsanſchauungen, als er Individuen zählt.“ „Deshalb mußte er auch an der Schwelle der orthodoxen Welt abſterben.“ Nur der Orient allein hatte begriffen, daß, „wenn wir ausſchließlich nur die heilige Schrift anerkennen und nur darauf unſere Kirche bauen, wir eben dadurch die Kirche verwerfen, denn wir verſuchen dann, ſie mit unſerem Verſtande aufzubauen; und weiter daß, indem wir wieder nur die Tradition anerkennen, wir gleichfalls die Kirche verwerfen, denn dann werden wir gleichſam zu Richtern des heiligen Geiſtes, de ſich durch die heilige Schrift vernehmen läßt.“ Aus dieſen Gründen anerkennt nun die orthodoxe Kirche ſowohl die Tradition, wie auch die heilige Schrift und bewahrt ſo mit der Einheit zugleich auch die Freiheit. Genauer erklärt dies Chomiakow ungefähr auf folgende Weiſe: „Der Glaube iſt nach den Begriffen der orientaliſchen Kirche etwas bedeutend höheres als das Wiſſen, das auf Folgerungen des Verſtandes

basiert, denn der Glaube ist der Akt aller Kräfte eines entflammten Geistes, den die lebendige Wahrheit der Offenbarung durchdringt. Der Glaube läßt sich weder ausschließlich durch die Vernunft noch durch das Gefühl begreifen, sondern gleichzeitig durch Vernunft und Gefühl; kurz: der Glaube ist kein Wissen, sondern Wissen und Leben zugleich. Deshalb unterscheidet sich die Erforschung dieser Dinge, die sich auf den Glauben beziehen, grundsätzlich von den Forschungen im gewöhnlichen Sinne des Wortes, weil sie nicht nur alle Geisteskräfte in Anspruch nimmt, sondern auch gleichzeitig Intensivität und wechselseitige Harmonie aller geistigen und moralischen Kräfte des Gemüts, des Verstandes und des Herzens erfordert." Darauf eben legt Chomiakow das Hauptgewicht: einerseits der einseitige und trockene Rationalismus im Westen, andererseits das dank der veredelnden Wirkung des Gefühls hervorgerufene geistige Gleichgewicht im Oriente, — darin eben beruht seiner Ansicht nach der grundsätzliche Kontrast beider Kulturen, und diese seine Behauptung bildet den Berührungspunkt des sogenannten Slavophilentums mit den Ansichten des polnischen Dichters Mickiewicz in der Epoche des Mystizismus, der ebenfalls die Präponderanz des Gefühls bei den Slaven und den daraus sich ergebenden Hang zur Begeisterung hervorhob und darauf den Glauben an eine göttliche Sendung des Slaventums stützte. Gegebenenfalls soll der Ausdruck dieses geistigen Gleichgewichtes das demütige Gefühl der eigenen Ohnmacht sein: „Schon ein Schatten der Sünde kann die Möglichkeit eines Fehlers nach sich ziehen, die Möglichkeit aber wird zur Notwendigkeit, wenn der Mensch unbedingt seinen eigenen Kräften (Protestantismus) oder den Gaben der ihm persönlich von Gott gesandten Gnade (Katholizismus) vertraut; eben deswegen könnte nun nur derjenige das Recht der unbeschränkten Freiheit in Erforschung der Dinge des

Glaubens haben, wer in ſich nicht nur die Fähigkeit zur Erkenntnis der Wahrheit, ſondern auch moraliſche Vollkommenheit fühlen würde.“ Da ſich aber dieſes Ideal nicht verwirklichen läßt, tritt der orthodoxe Chriſt an die Erforſchung der Glaubensſachen nicht mit der prahleriſchen Aufgeblaſenheit eines katholiſchen Geiſtlichen, der das Erforſchen und Belehren als unerläßliche Privilegien ſeines Amtes anſieht, auch nicht mit der gleichgiltigen Wißbegierde eines Proteſtanten, der den Bau des Glaubens auf der Grundlage von Vernunftgründen erheben will, ſondern mit dem demütigen Gefühl ſeiner eigenen Ohnmacht; er weiß wohl, daß die Wahrheit nur dort zu ſuchen iſt, wo Gottes Gnade und reine unbefleckte Heiligkeit ihren Sitz haben, die Gnade aber und die daraus ſich ergebende Heiligkeit ſind ein Anteil nicht einzelner Individuen, ſondern der allgemeinen Kircheneinheit, deren ſichtbares Zeichen die allgemeinen Konzilien ſind. Die hohe und heilige Bedeutung der Konzilien, auf denen ein jeder Chriſt Stimmrecht haben ſoll, haben nach Chomiakow vortrefflich die orientaliſchen Patriarchen im Jahre 1848 in der Beantwortung eines Rundſchreibens des Papſtes Pius IX. hervorgehoben. „Die Unfehlbarkeit — ſo lauten ihre Worte — iſt nur ein Attribut der allgemeinen Kirche, die durch die Bande gegenſeitiger Liebe verknüpft iſt, und die Unveränderlichkeit des Dogmas und des Zeremoniells wurde der Fürſorge nicht nur einer Hierarchie, ſondern der ganzen Kirchengemeinſchaft, die der Leib Chriſti iſt, anvertraut.“ Indeſſen hat der Katholizismus den Laien die heilige Schrift entzogen, ſie zum freien Forſchen nicht zugelaſſen und, da er die Auslegung der Schrift und das Belehren als ein ausſchließliches Privilegium der Geiſtlichkeit erklärt hat, hat er dadurch — der Meinung Chomiakows nach — ein neues, unbegreifliches und unbegründetes Sakrament der Logik geſchaffen. Der Orient allein — ſo endigt der

Verfaſſer — hat die Frage gelöſt, die das im Nationalismus verſunkene Abendland nicht zu löſen verſtand. Denn der Orient verſtand es, in der Kirche Einheit ſamt Freiheit zu bewahren. Ausdruck der Einheit ſind die allgemeinen Konzilien; die Freiheit eines orthodoxen Chriſten iſt aber viel größer als die eines Proteſtanten, da dieſer ſie im rationaliſtiſchen Geiſte — alſo allzu oberflächlich — auffaßt; die Freiheit, die allen Mitgliedern der orthodoxen Kirche zuteil wird, verlangt von ihnen inſoferne einen höheren Moralitätsgrad, auf daß ſie begreifen können, daß ſowohl Wahrheit wie auch Gottes Gnade nicht in ſündhaften Individuen wohnen können, ſondern nur in der heiligen Allgemeinheit der Konzilien.

Das griechiſche Chriſtentum hatte nie einen ſo beredſamen Apologeten wie in der Perſon Chomiakows gefunden, und dennoch hat die ruſſiſche geiſtliche Zenſurbehörde — was uns am meiſten befremden muß — ſeinen theologiſchen Schriften ihre Genehmigung verſagt, ſo daß er ſich gezwungen ſah, ſie im Auslande herauszugeben.

Der dritte Faktor der hiſtoriſchen Entwicklung Rußlands iſt der Meinung der Slavophilen nach in der Wiege des ruſſiſchen Reiches zu ſuchen. Da das Augenmerk Chomiakows vor allem auf die hervorragende und — wie er meinte — ausſchließliche Bedeutung der orthodoxen Kirche gerichtet war, hat er dieſen Teil der Lehren der Slavophilen kaum berührt; ausführlicher wurde derſelbe von Konſtantin Akſakow bearbeitet. Alle europäiſchen Reiche — lehrte dieſer junge Geſchichtsforſcher — ſind durch Eroberungen entſtanden. Haß iſt ihr Urſprung. Ein Volk unterjochte ein anderes, und es entſtanden Reiche, deren Grundlage: Gewalttätigkeiten, Knechtſchaft und Haß bildeten. Die Sieger drängten den Beſiegten ihre Geſetze auf, das Volk verlor auf dieſe Weiſe die Möglichkeit jeglicher Initiative in ſtaatlichen und ſozialen Angelegenheiten,

die Folge davon aber war die, daß, sobald es zum Bewußtsein seiner Rechte und Kräfte gekommen, es gleichfalls die Hände nach Macht ausstreckte und daher schrieben und schreiben sich die endlosen inneren Zwistigkeiten, die Aufstände und blutigen Revolutionen. Das russische Reich ist aber nicht durch Eroberung entstanden, sondern auf dem Wege freiwilliger Berufung zur Macht; es kamen die waregischen Fürsten und behaupteten sich dank dem Willen des Volkes, welches das Bedürfnis einer Staatsgewalt fühlte. Kurz: die Grundlage des russischen Reiches bilden: Eintracht, Freiheit und Friede. Infolgedessen standen sich Volk und Gewalt oder — wie sich K. Aksakow auszudrücken liebte — „Land" (semlja) und Staat in seltsamen Verhältnissen gegenüber, die mit den westeuropäischen nichts Gemeinsames hatten. Gegenseitige Liebe, wechselseitiges Vertrauen, — dies ist ihr charakteristisches Merkmal; das Volk bewahrte das Gemeindeprinzip seiner Organisation, beschäftigte sich mit Ackerbau, Handel und Gewerbe, erhielt den Staat mit seinem Geld und scharte sich im Notfall um die Fahnen. Es bildete ein riesenhaftes Ganze, das einer kräftigen Staatsgewalt bedurfte, um ein eigenes Leben zu führen und Religion und Sitten, die ihm von den Vätern überliefert waren, unversehrt zu bewahren; der Monarch war demnach vor allem der erste Schutzherr und Wächter des Landes, sein war die Sorge um Aufrechterhaltung der gesellschaftlichen Ordnung, die auf der Gemeindeherrschaft beruhte, das Volk aber, das sich zwar der höchsten Gewalt des Zaren fügen mußte, regierte sich selbst, denn es wählte die Staroſten und andere Beamten. Von Zeit zu Zeit berief der Herrscher die Volksvertreter zu gemeinsamen Beratungen. Er befragte sie um ihre Meinung, diese sprachen sie offen aus und fügten gewöhnlich hinzu: „Dies ist unsere Meinung, übrigens möge es nach dem Willen des Monarchen

geſchehen.“ Mit einem Wort: auch hier herrſchte Liebe und gegenſeitiges Vertrauen. Beide Seiten fanden das höchſte Vergnügen darin, einander wechſelſeitig in Artigkeit und Nachgiebigkeit zu überbieten. Der weſteuropäiſche, auf Bürgſchaft und Vertrag ſich ſtützende Parlamentarismus blieb Rußland fremd; übrigens brauchte Rußland keinen ſolchen. „Bürgſchaft ſollte gar nicht exiſtieren — rief der junge leidenſchaftliche Verehrer des Ruſſentums — die Bürgſchaft iſt ein Übel; wo ſie unentbehrlich iſt, dort geht's nicht wohl zu; es möge lieber eine Verfaſſung, die keine Zufriedenheit und kein Glück bringt, zugrundegehen, als daß eine ſolche mit Hilfe des Böſen exiſtieren ſollte. Alle Kraft ruht in moraliſcher Überzeugung. Dieſen Schatz beſitzt Rußland, das niemals zu Verträgen Zuflucht genommen.“

Wahrlich bewunderungswürdig iſt dieſe jungfräuliche Naivetät des Verfaſſers, der, nebenbei geſagt, in Keuſchheit verſchied. Doch muß man zugeben, daß nur ein edles Herz einer ſolchen Naivetät fähig war. Die Anſchauungen Akſakows halten keine Kritik aus; denn das Streben nach Macht und Herrſchſucht hat zu tiefe Wurzeln in der menſchlichen Seele geſchlagen, als daß man überhaupt annehmen könnte, es habe je irgendwo derartige ideale Verhältniſſe gegeben, die der junge und naive Geſchichtsforſcher im alten Moskau hatte ſehen wollen. In Rußland ſtrebten Volk und Staat nach Macht und endlich hat letzterer mit größerer Leichtigkeit, als dies in anderen Ländern der Fall war, den Sieg davongetragen; dies haben die Werke eines Sergiejewitſch, Solowiew und Ditiatin nachgewieſen, — und die durch Konſtantin Akſakow aufgeſtellte und durch deſſen Bruder Iwan gepredigte Theorie blieb in wiſſenſchaftlicher Hinſicht unbegründet. Zum Lobe Konſtantin Akſakows kann man hinzufügen, daß er es verſtanden hatte, in der Vergötterung der vaterländiſchen Geſchichte ein gewiſſes

Maß zu halten; folgendes möge seine diesbezügliche Vorsicht illustrieren: „Man wird uns also fragen, ob in Rußland vollkommene Glückseligkeit geherrscht habe. Selbstverständlich — nein. Es gibt auf Erden keine völlige Glückseligkeit, man kann aber vortreffliche Grundlagen für eine solche finden. Keine Gesellschaft ist wahrhaft christlich, aber doch ist das Christentum der einzige wahre Weg zur Vollkommenheit. Daher müssen wir diesen einzigen, wahren Weg einschlagen. Es handelt sich darum, was sich die Gesellschaft zum Gesetz, zur Grundlage gewählt hat. Das russische Volk aber hat sich ausgezeichnete Grundlagen erkoren."

Auf dem Gebiete des künstlerischen Schaffens fand die Lehre der Slavophilen in Dostojewsky den größten und eifrigsten Apostel. In einem Kapitel seines Romans „Die Brüder Karamazow" hat Dostojewsky mit prächtigen Farben den Gegensatz der beiden Welten, des Orients und des Abendlandes, derart geschildert, wie sie von Chomiakow und seinen Freunden begriffen wurden. Dieses Kapitel, das auf die Stimmung der Slavophilen ein helles Licht wirft, führt den Titel: „Der Groß-Inquisitor". Der Inhalt ist ungemein originell. Die Handlung spielt in Sevilla in jenen düsteren Zeiten, da dort unumschränkt die heilige Inquisition geherrscht hatte und täglich zu Ehren Gottes „nach herrlichen Autodafé die schlimmen Ketzer verbrannt wurden." Da steigt Christus der Erlöser auf die Erde herab. Langsam, fast unbemerkt schreitet er einher; das Volk aber erkennt Ihn, umgibt Ihn und folgt Ihm. Die Sonne der Liebe glüht in seinem Herzen, Strahlen des Lichtes, des Lebens, der Kraft leuchten aus seinen Augen, entzünden die Herzen der Menschen und erfüllen sie mit heiliger Liebe zu Ihm; Christus breitet seine Hände aus über die Scharen, Er segnet sie; das Berühren seines Gewandes belebt Kranke und Schwache und macht sie gesund.

Endlich gewahrt es auch der greiſe Inquiſitor, finſter wölbt er die grauen Augenbrauen, unheilverkündendes Feuer blitzt in ſeinen Augen — er ſtreckt ſeine Hand nach ihm aus, er läßt Ihn gefangen nehmen. Und der göttliche Heiland wird zum Tode auf dem Scheiterhaufen verurteilt! . . . Da öffnet ſich plötzlich in der Nacht die Tür der in tiefer Stille und im Dunkel verſunkenen Kerkerzelle, in die man den göttlichen Gefangenen geworfen; bedächtig, mit einer Ampel in der Hand tritt der ſtrenge Inquiſitor ein, heftet ſeinen Blick lange auf das Antlitz Chriſti und zählt nachher — als wollte er die Stimme ſeines Gewiſſens betäuben — in längerer Anſprache die Gründe auf, die ihn zur Verurteilung bewogen hätten. Chriſtus ſchweigt die ganze Zeit über, ſein Blick ruht ſanft auf den Augen des Richters. Den Inhalt der Rede des Inquiſitors bildet nachſtehender Gedanke: hehr und göttlich ſeien die Ideen, die Chriſtus verkündet, ſie bezögen ſich aber nur auf Individuen, die an Geiſt und Herz hervorragend ſeien, nicht aber auf den ſchwachen, elenden, laſterhaften Pöbel. Chriſtus habe nichts ſo ſehnlich gewünſcht, als den Menſchen eine unumſchränkte Geiſtesfreiheit zu geben; er habe gewollt, daß man ſich von der Göttlichkeit ſeiner Perſon und der von Ihm gepredigten Lehre nur allein auf Grund deren ungeheueren moraliſchen Wertes überzeuge, er habe aber die mehr greifbaren Beweiſe wie: Wunder, die ekklatanter und offenkundiger geweſen wären als die, die er ſelbſt gewirkt, und auch die materielle Macht ausgeſchlagen; indeſſen hätten aber nur Wunder die ſchwachen Gemüter der Sterblichen gewinnen können. „Du haſt den Rat des Satans, der dich in der Wüſte in Verſuchung führte, Steine in Brot zu verwandeln, verworfen — ſagt der Inquiſitor — und doch hatteſt du gewußt, daß ſich in dieſem Falle die ganze Menſchheit vor dir gedemütigt hätte, wie eine folgſame und dankbare, doch

ewig zitternde Herde, du werdeſt dich von ihr abwenden und es werde ihr dann an Brot mangeln. Aber du haſt gewollt, daß die Menſchen frei ſeien und haſt den Satan vertrieben, denn was wäre das für eine Freiheit — dies war dein Gedanke — wenn man Gehorſam für Brot kaufen könnte? Für das irdiſche Brot haſt du den Menſchen das himmliſche verſprochen, kann denn aber dieſes der ewig ſündhaften und ewig ſchwachen Menſchheit das irdiſche Brot erſetzen? Wenn dir im Namen dieſes himmliſchen Brotes Tauſende und Abertauſende folgen werden, was ſoll denn mit jenen Millionen und Tauſenden von Millionen von Weſen geſchehen, die nicht genug Kraft beſitzen werden, das irdiſche Brot dem himmliſchen aufzuopfern? Haſt du nur an dieſen Tauſenden von männlichen und erhabenen Weſen Wohlgefallen gefunden uud ſollen jene wie Meeresſand unzähligen Millionen von Schwächlingen den erſteren zum Opfer fallen? Du biſt damals, als man dir zurief: „Steige herab und wir werden dich als Gott anerkennen“ nicht vom Kreuze herabgeſtiegen, denn du haſt auch in dieſem Falle den freien Menſchenwillen nicht durch ein Wunder überwinden wollen, du haſt einen freien, ungezwungenen, nicht aber auf Wunder ſich ſtützenden Glauben verlangt, — du haſt freiwillige Liebe verlangt und nicht niedrige Entzückungen des Sklaven gegenüber der Macht, die ihn ein für allemal erſchüttert und unterjocht hat. Ach! was für einen übertriebenen Begriff hatteſt du vom Menſchen! Indem du ihn ehrteſt, biſt du ohne Mitgefühl gegen ihn verfahren, denn du haſt zu viel von ihm verlangt; hätteſt du ihn nicht ſo hoch geſchätzt, ſo hätteſt du von ihm weniger gefordert und leichter wäre dadurch ſeine Laſt. Denn der Menſch iſt ſchwach und gemein. Du haſt dem Satan nicht gehuldigt, da er dir dafür irdiſche Königreiche verſprach und, wenn du darauf eingegangen wäreſt, hätteſt du alles, wonach

die Menſchen ſtreben, erfüllt; dann hätten ſie gewußt, wen ſie anbeten ſollen, ſie hätten ſich zu einem einheitlichen und verträglichen Ameiſenhaufen vereinigt, — das Ziel ihrer Beſtrebungen aber iſt — nach ihren Begriffen — allgemeine Eintracht und Einheit. Wir aber — fuhr der Inquiſitor, der ſich und die katholiſche Kirche im Sinne hatte, fort — wir haben die Menſchen beſſer verſtanden und liebgewonnen, als du, und deshalb haben wir ihm (dem Satan) gehuldigt. Wir halten nicht mit dir, ſondern mit ihm; und dies iſt unſer Geheimnis. Mit ihm halten wir ſeit acht Jahrhunderten, ſeit dem Augenblicke, als wir bei ihm Rom und das Schwert der Cäſaren an uns genommen und uns als Herrſcher der Welt ausgerufen. Unſer Werk iſt noch nicht vollendet, wir müſſen noch lange darauf warten; es wird aber endlich der Augenblick erſcheinen, da wir zur Herrſchaft gelangen, das Los der Menſchen in der Hand haben und — ſie dann glücklich machen werden. Die menſchliche Natur haben wir erforſcht; wir wiſſen, daß, ſobald die Menſchen ihre Freiheit erlangen, ſie ſofort ein quälender Drang erfaßt, ſich irgend jemanden oder irgend etwas herauszuſuchen, dem ſie demütig huldigen könnten. Und dieſe Huldigungen müſſen unbedingt allgemein ſein. Das Bedürfnis, gemeinſchaftlich Verehrung und Huldigung bezeigen zu müſſen, iſt ſeit Anfang der Welt die härteſte Pein ſowohl für das Individuum wie für die ganze Menſchheit. Um dieſer Gemeinſchaft willen töteten und vernichteten ſich die Menſchen wechſelſeitig. Nur wir ſind die einzigen, die das eingeſehen und verſtanden haben. Du aber haſt ihnen die Freiheit gegeben, die elenden Sklaven jedoch wußten ſich nicht ſo hoch zu erheben, um dich zu begreifen und an dich zu glauben; Freiheit, freie Vernunft und Wiſſenſchaft haben ſie ſchon und werden ſie noch derartig in die Enge treiben, werden ſie noch vor derartige unlösbare

Rätſel ſtellen, die ſie zur Verzweiflung führen werden; des fruchtloſen Kampfes müde, werden ſich die Unfolgſamen und Kühnen unter ihnen das Leben nehmen, die Unfolgſamen, aber Schwachen ſich gegenſeitig umbringen, der Reſt aber — die Kraftloſen nämlich und die Unglücklichen — werden freiwillig uns zu Füßen kriechen und rufen: „Ihr habt Recht gehabt, ihr allein beſaßet Sein Geheimnis, ſeid nun unſere Herren und Herrſcher und gebet uns dafür Frieden.“

Kurz: der Katholizismus iſt beſtrebt, das Werk Chriſti zu verbeſſern, indem er die Lehre des göttlichen Meiſters dem erbärmlichen Sittenniveau der Menſchen anpaſſen will. Vom Orient und der orthodoxen Kirche ſchweigt der Verfaſſer, aber der Geiſt des Werkes gibt zu verſtehen, daß nach der Überzeugung Doſtojewskys nur die orientaliſche Kirche die Menſchen nicht verächtlich zurückgeſtoßen hätte und daß dieſe Kirche den feſten Glauben hegt, es werde die Menſchheit — zwar nicht heute, aber doch einſt — mit ganzer Seele die Lehre des Heilandes annehmen und die Gebote Chriſti zu verwirklichen trachten. An der Spitze in dieſer heiligen Sache aber wird — Rußland ſtehen.

So ſtellt ſich in ihren Grundzügen die Doktrin Chomiakows und der Slavophilen dar. Sie ſtand mit dem romantiſchen Geiſt der Epoche in engem Zuſammenhang und kann als Ausdruck des ruſſiſchen, in das Gewand des Romantismus gekleideten Patriotismus aufgefaßt werden. Die Kritik derſelben gab Solowjew in einer mörderiſch-boshaften Anmerkung, indem er das gegenſeitige Verhältnis der drei chriſtlichen Konfeſſionen in nachſtehendem Vergleiche darſtellte. Die Bewohner eines Meeresgeſtades werden von einer entfernt liegenden Inſel angelockt; ſie möchten ſie in Beſitz nehmen — aber wie? Darüber ſtreitend zerfallen ſie in drei Parteien. Die erſte baut ein Schiff, organiſiert eine Mannſchaft und ſticht

unter der Leitung eines erfahrenen Steuermannes in die See: das sind die Katholiken. Die zweite Partei ist der Ansicht, daß am besten jeder für sich auf seinem eigenen Boote der Insel zusteuere: so handelu die Protestanten. Die letzte Partei endlich will lieber auf dem Gestade zurückbleiben, dafür aber schreit sie aus Leibeskräften, daß sie bereits auf der Insel sei — und das ist der orthodoxe Glaube, der durch den Mund Chomiakows ein erhabenes Ideal der Kirche entwirft, dabei aber verkündet, daß dieses Ideal in Rußland bereits erreicht ist. Dasselbe läßt sich von den historischen Grundlagen des Slavophilentums sagen. Zwischen Ideal und Wirklichkeit zog es keine feste Grenze, und das wurde der Grund zu seiner frühzeitigen Verfehlung. Sehr charakteristisch zeugt davon die Polemik zweier Bekenner der Lehre Chomiakows, Emanuel Mamonows und Iwan Aksakows. Sie wurde im Jahre 1873 in den Spalten der Monatsschrift „Ruskij Archiw" geführt und bewies auffallend den raschen Zerfall des Slavophilentums.

Emanuel Dmitriew-Mamonow, ein Nachkomme Ruriks, Enkel oder Urenkel des unter Katharina berühmten Vizekanzlers von Beruf Künstler, zeichnete sich durch einen leicht entzündbaren Charakter und durch besonders warme Freiheitsliebe aus; seinen demokratischen Grundsätzen hing er so treulich an, daß er nicht zögerte, auf amtlichem Wege sich, seine Familie und seine Nachkommen des Grafentitels zu berauben, was ihm auch mit Leichtigkeit gelang. In seiner Jugend gehörte er zu den begeistertsten Anhängern der Slavophilen, im Laufe der Zeit jedoch fühlte sich der edle Genosse Chomiakows von dem Fanatismus abgestoßen, den seine Mitbekenner an den Tag legten, so oft sich ihnen die Möglichkeit bot, ihre Ideale im sozialen Leben zu verwirklichen. Mamonow wandte sich also von ihnen ab und veröffentlichte im „Ruskij Archiw"

eine Skizze über die Slavophilen. „Nach dem Tode der Kirejewsky, Chomiakows und Konstantin Aksakows — schrieb er gleich in der Einleitung — hatten ihre Nachfolger und Mitbekenner deren Hauptgrundsätze fallen lassen. Sie verließen den Standpunkt ihrer Vorgänger, verwickelten sich in tausend widersprechende Behauptungen und gestalteten die einem jeden vollständige Gedankenfreiheit zusichernde Richtung in eine Art patriotisch-loyaler Doktrin um, die gewaltsam alles und alle russifiziert und die Orthodoxie zu dem Niveau einer Art von polizeilichem Glaubensbekenntnis erniedrigt.“ „Das ursprüngliche, lebensfrische Slavophilentum — schrieb Mamonow weiter — existiert nicht mehr, es ist zu einem kleinlichen, marklosen, aller Lebenssäfte beraubten Katechismus klerikal-polizeilicher Sentenzen herabgesunken. Daher verbreiteten sich auch zu Anfang der sechziger Jahre die von den Slavophilen propagierten Ideen so schnell im ganzen russischen Staate, fanden sofort die Billigung aller Mamas und aller Generale und wurden zum Losungswort aller Muttersöhnchen, die Karriere machen wollten.“ Dann geht Mamanow zur Erklärung der Lehrsätze der Slavophilen über und legt den Hauptnachdruck darauf, daß das Slavophilentum ein gegen die soziale Apathie gerichteter Protest war: in jener Zeit, da die Vertreter im Lager des Westens immer auf die Regierung und erst durch die Regierung auf das Volk einzuwirken suchten, beschlossen die Slavophilen, sich direkt an die Gesellschaft zu wenden das sittliche und geistige Niveau derselben zu heben, sie zu veredeln, — alles dies aber suchten sie durch Erweckung patriotischer Gefühle und der Liebe zur Freiheit und Aufklärung zu erreichen. Das Prinzip des Gefühls, das sie besonders erhoben, sollte dazu beitragen, in der Gesellschaft edle, altruistische, dem europäischen Rationalismus entgegengesetzte Ideale zu erwecken, welch' letzterer die verderblichen

Folgen des Kampfes ums Daſein rechtfertigte; da aber die künſtleriſche Intuition der beſte Beweis der Anweſenheit des belebenden Prinzips des Gefühls ſein ſollte, ſo ſuchten ſie ihren Werken den Stempel eines gewiſſen Kunſtſinnes aufzudrücken: „Alle ſeine Gedanken und Eindrücke nicht nur auf politiſchem und hiſtoriſchem, ſondern auch auf philologiſchem Gebiet hat Konſtantin Akſakow in poetiſchen Gebilden ausgedrückt, die infolgedeſſen häufig verſifizierten Abhandlungen ähnlich waren; dafür aber tragen auch die Abhandlungen Akſakows etwas aus dem Gebiete der Poeſie in ſich.“ Darin beſteht hauptſächlich — urteilte Mamonow — das ganze Geheimnis jener geiſtigen Bewegung, von der nach dem Jahre 1840 ganz Moskau ergriffen wurde; die Artikel der Slavophilen waren ſtets das Hauptereignis des Tages, man las und beſprach ſie, man ſtritt ſich darüber, ſie waren das geiſtige Band, das Literatur, Univerſität und Stadt vereinigte.

Nach der Erklärung Mamonows bildete den Inhalt der politiſchen und ſozialen Beſtrebungen der Slavophilen die Propaganda der Gemeinde als des idealen Typus der geſellſchaftlichen Organiſation: die Slavophilen verwarfen den aus Europa entlehnten und von den ſogenannten Freunden des Weſtens verkündeten Individualismus und ſtellten ihm die Gemeinde entgegen, die eben die Bürgſchaft für eine glänzende Zukunft Rußlands ſein ſollte; ſie ſtimmten mit den Freunden des Weſtens auch in ihren Anſichten über Peter den Großen nicht überein, da ſie den gewaltſamen und despotiſchen Charakter ſeiner Reformen verdammten und behaupteten, daß eben deswegen die Aufklärung in Rußland nicht von Gelehrten, ſondern von Polizeikommiſſären geleitet werde; konnte angeſichts deſſen — ſo folgerten die Slavophilen — von einer geiſtigen und ſittlichen Entwickelung des Individuums in dem von Peter reformierten Rußland die Rede ſein, in dem alles durch die

Vermittlung roher Kraft vor ſich ging, ſelbſt dann, wenn dieſe Kraft von Liebe zum Volke erfüllt war?“ Wäre eine ſolche Entwickelung ſogar möglich, ſo müßte ſie unbedingt zum finanziellen, geiſtigen und moraliſchen Proletariat führen, was in Europa leider bereits geſchehen iſt, denn dies ſind immer die Folgen einer allzu üppigen Entfaltung des Individuums in der Geſellſchaft. Allſeitig muß ſich in den Menſchen das Gefühl ihrer Gemeinſchaft mit der Geſellſchaft entwickeln; andernfalls verſinken ſie in Egoismus und „ihre Begriffe von Wahrheit, Sittlichkeit und Geſetz werden nur willkürliche Erdichtungen ſein, um den eigenen Egoismus zu erklären und zu entſchuldigen;“ unter ſolchen Bedingungen wird ſich eine Geſellſchaft heranbilden, „deren Mitglieder insgeſamt einander unaufhörlich bekämpfen und alle Kräfte anſtrengen werden, um ſich gegenſeitig auszubeuten.“ Dies iſt das Los Europas; die Gemeinde aber, die den Inhalt des ſozialen ruſſiſchen Daſeins ausmacht, wird Rußland davor bewahren.

Lieſt man dieſe Erwägungen Mamonows, ſo fragt man ſich unwillkürlich, was mit der Orthodoxie geſchehen iſt, die doch den Grundſtock der Ideen der erſten Slavophilen bildet. Die Orthodoxie Chomiakows und ſeiner Gefährten erklärt der Verfaſſer in überaus gekünſtelter Weiſe. „Die Slavophilen — ſagt er — ſuchten dem Volke die Aufklärung einzuimpfen, wünſchten alſo, daß die Aufklärung dem Volke zugänglich und verſtändlich würde; daher waren ſie gezwungen, die Aufklärung mit den uralten Anſchauungen des Volkes in Verbindung zu bringen, — ſie erforſchten alſo den Volksglauben und nahmen ihn gewiſſermaßen in ſich auf, inwiefern dies für Menſchen möglich iſt, die vom Volke losgeriſſen ſind. Darauf beruht eben die Urſache aller ihrer Wendungen von der Philoſophie zur Orthodoxie, und das verlieh ihrer Schule eine gewiſſe romantiſche

Färbung.“ Wenn ſich die Sache ſo verhält, ſo müßten wir wohl Chomiakow für einen Scheinheiligen und Phariſäer halten, da er die Faſten ſelbſt in Paris einhielt und mit ſo inbrünſtiger Überzeugung die Orthodoxie predigte! Ramonow freilich war zu dieſem Schluſſe nicht gelangt; jedenfalls aber muß jedem ſeine Anſicht über den Meiſter der Slavophilen wunderlich erſcheinen: „Chomiakow dachte über alle Aufgaben des Slavophilentums wie über Fragen, die noch einer Beſtätigung und einer unabhängigen ſelbſtändigen Löſung bedürften. Er ſelbſt ſuchte ſie alle Augenblicke nach eigenen Kräften zu löſen und notierte ſeine Ergebniſſe; doch notierte er ſie ſo, wie der Feldmeſſer ſeine Zeichen aufſtellt, um mit ihnen den zurückgelegten Weg zu beſtimmen; nichts mehr.“

Iwan Akſakow, der Bruder des damals ſchon verſtorbenen Konſtantins, veröffentlichte eine Antwort auf den Artikel Ramonows und ließ ſich beſonders gegen jene Anſicht über Chomiakow empört aus: „Und das alles wird von einem Manne geſagt, in dem den ganzen Inhalt ſeines geiſtigen Weſens der Glaube bildete! Dieſer Glaube war die Atmoſphäre, in der er von der Wiege bis zum Grabe lebte und atmete, der Quell, aus dem als harmoniſches Ganzes ſeine Anſchauungen über Welt und Leben floſſen. Eine ſolche Beurteilung Chomiakows, deſſen Slavophilentum faſt ausſchließlich auf der Orthodoxie beruhte, das ſind Herkulesſäulen ſittlicher Frechheit!“ Überhaupt wandte ſich Akſakow mit allen ſeinen Vorwürfen gegen Ramonows Erklärung der orthodoxen Beſtrebungen der Slavophilen. „Wenn die Slavophilen — ſchrieb Akſakow — ſich der Orthodoxie nur deswegen zugewandt hätten, um ſich dem Volke zu nähern, nicht aber deswegen, weil ſie die Orthodoxie für die höchſte Wahrheit hielten, ſo hätten ſie wohl auch, der Vernunft und dem Herzen Gewalt antuend, dem Dalai Lama göttliche

Verehrung zollen müssen, wenn das russische Volk den Lamaismus bekannt hätte!" „Die Slavophilen — fuhr Aksakow weiter fort — hielten die Orthodoxie für den Quell der russischen Nationalität, unter dem Einfluß der Orthodoxie hatte sich Rußland zu einem gewissen geistigen Ganzen zusammengefügt; die Orthodoxie enthielt die Grundprinzipien seines geschichtlichen Lebens, — zivilisatorisch höhere Grundsätze denn die, welche das westliche Europa besaß. Somit erkannten die Slavophilen die Orthodoxie nicht deswegen als wahre Religion an, weil sie nach der Ausdrucksweise Mamonows „eine Landesüberlieferung", eine nationale Eigentümlichkeit war, sondern sie erhoben eben diese russische Nationalität zur Würde eines Faktors allgemeiner Aufklärung nur deswegen und insofern, inwiefern sie orthodox war." Daß Mamonow die Hauptlehrsätze Chomiakows und K. Aksakows in seinem Artikel absichtlich ignorierte, — erklärte Iwan Aksakow boshaft durch den Umstand, der Verfasser hätte das Slavophilentum mit den Anschauungen der Anhänger des Westens versöhnen und für dasselbe die Gunst des liberalen Publikums gewinnen wollen.

Den Grundstock der von Chomiakow verkündeten und seinen Nachfolgern überlieferten Lehre bildet die Orthodoxie, deswegen waren auch Iwan Aksakows Vorwürfe gegen Mamonow vollständig gerecht, aber Recht hatte auch Mamonow, da er geistig Chomiakow bedeutend näher stand: den feurigen Künstler zogen im Slavophilentum die Begeisterung, Kühnheit und die innige Überzeugung seiner Meister an, ihre gewaltige Liebe und der feste Glaube an die Sendung Rußlands, ihre rein demokratischen Freiheitsbestrebungen. Diese Bestrebungen leiteten sie von der griechischen Kirche her, die sie für die einzige wahre Form des Christentums ansahen, — die Gebote Christi aber suchten sie nicht nur in der Sphäre der sozialen, sondern auch in der der politischen und internationalen Verhältnisse

zu verwirklichen. Das eben verstanden ihre Pseudobekenner und Pseudoerben nicht, sie gebrauchten die Orthodoxie einzig als Werkzeug zum Kampf gegen die Anhänger des Westens überhaupt, im besonderen aber gegen das westliche Slaventum. „Der Slavophilismus ist zur Slavophagie geworden," äußerte sich witzig ein ausgezeichneter kroatischer Slavist dem Verfasser vorliegender Skizze gegenüber. Und in der Tat hatten die Slavophilen, alias die Slavophagen, die nachstehenden schönen Worte Chomiakows vergessen, die sie mit feurigen Lettern in ihre Herzen hätten eingraben sollen: „Wir werden, so wie wir es immer waren, Demokraten unter den übrigen Völkern Europas sein und Verkünder humanitärer Grundsätze, die der freien und selbständigen Entwickelung eines jeden Volkes Vorschub leisten. Die Gesetze können bei uns für eine gewisse Zeit den Adel oder erbliche Bojaren erzeugen, sie können bei uns Majorate und das Altersvorrecht in der Familie einführen; eine falsche, pseudonationale Richtung in der Literatur kann in uns den schwachen Funken des Hochmuts anfachen, und wir können uns dann unverständigen Träumen eines Vorrechtes vor unseren Brüdern, den Slaven, hingeben. Das ist alles möglich. Unmöglich aber ist es, uns solche Gefühle und eine solche Stimmung der Seele einzuflößen, die den Majoraten, der Aristokratie, dem Dünkel und der Verachtung der Menschen und Völker den Anfang geben. Das ist unmöglich, das wird nie geschehen." Leider verwirklichten sich die Worte des edlen Meisters nicht: es zeigte sich, daß alles dies eben möglich ist. Kein Wunder also, wenn Mamonow, von leidenschaftlicher und edler Entrüstung ergriffen, sogar das Grundprinzip des Slavophilentums, die Orthodoxie, verwarf, kein Wunder, wenn ein so aufrichtiger und warmer Bekenner der Lehre Chomiakows wie Prof. Orest Miller, schon im Jahre 1880 eingestehen mußte,

daß dem Geiſte der erſten Slavophilen die Vertreter des weſtlichen Lagers näher ſtünden als die Neoſlavophilen oder Nationalen oder am beſten Slavophagen: „Mit den Anhängern des Weſtens — ſagt Prof. Miller — die ſtatt der ſich geſchickt unter der Maske des *Geſetzes* verbergenden *Macht* die Wahrheit im Leben ſuchen und deswegen aus der Zahl derjenigen, die an dem zukünftigen internationalen Schmauſe teilnehmen ſollen, niemanden, nicht einmal die Heloten Europas, die Slaven, ausſchließen — können wir übereinſtimmen. Es kann aber von keinem Einverſtändnis mit den Nationalen die Rede ſein, die der Vergrößerung der *Macht alles* aufzuopfern bereit ſind und die dieſe *Macht* einzig im nie endenden Kampf ums Daſein verwenden wollen, um möglichſt lange das vollſtändige Übergewicht auf ihrer Seite zu haben."

So erlag das Slavophilentum einer überaus raſchen Zerſetzung. Dieſelbe iſt ein Beweis, daß es ihm an Lebensfähigkeit mangelte: *das Slavophilentum hat die geſchichtlichen Grundlagen, auf denen ſich Rußland entwickelt hatte, allzu rückſichtslos idealiſiert, dagegen einen allzu ſchwachen und zurückhaltenden Nachdruck auf deren Unzulänglichkeit in der Wirklichkeit gelegt.*

# Der polnische Aufstand und die Zersetzung des Slavophilismus.

Obwohl die Slavophilen von Anfang an mit den Losungsworten Orthodoxie, Autokratie, Nationalität aufgetreten waren, so legten sie sich doch darüber Rechenschaft ab, daß diese Losungsworte in ihrem Munde eine ganz andere Bedeutung hatten als in der damaligen Politik Nikolaus des Ersten und in deren offiziellem Patriotismus, der dieselben Parolen auf seiner Standarte vorantrug. Die Ansichten der Slavophilen über die Orthodoxie standen mit der griechischen Kirche im Widerspruch, welche, als treue Dienerin des Staates, den Druck der Schriften Chomiakows nicht zuließ; ähnlich verhielt es sich mit der Frage des „semski sobor", d. h. der Landesversammlungen im Moskauer Reiche: wären sie nicht bei der unschuldigen Idealisierung derselben stehen geblieben, sondern offen mit dem Gedanken aufgetreten, sie von neuem ins Leben zu rufen, sie hätten sich gar bald in den Bergwerken und Kasematten Sibiriens wiedergefunden. Und doch führte die Übereinstimmung der Losungsworte eine gefährliche Verwandtschaft zwischen der Politik der Regierung und den Träumen der Slavophilen herbei; diese Verwandtschaft mitsamt den schweren Bedingungen des Zensurdruckes waren die Ursache der erwähnten Zurückhaltung des Slavophilentums bei Hervorhebung der Gegensätze zwischen den geschichtlichen Idealen Rußlands und deren Erfüllung durch die Re-

gierung. Auf dieſem abſchüſſigen Abhange begann das Slavophilentum langſam in die Tiefe zu gleiten; das zeigte ſich während des polniſchen Aufſtandes im Jahre 1863, der in der Geſchichte Rußlands eine ungeheuere und tragiſche Bedeutung hat. Seine unmittelbaren Folgen waren ein ſchwerer Schlag nicht nur für die polniſche Nationalität, deren Ausrottung von nun an zu einem Hauptziele der ruſſiſchen Politik wurde, ſondern auch für Rußland ſelbſt; ſie ſchränkten die Entwickelung der liberalen Inſtitutionen ein, mit denen Alexander II. ſeine Untertanen bereits beſchenkt und die er im weiteren Verlaufe fortzuſetzen beſchloſſen hatte. Durch den Aufſtand und die Möglichkeit eines Einfluſſes der revolutionären Umtriebe der Polen auf die radikalen Beſtrebungen der oppoſitionellen ruſſiſchen Intelligenz erſchreckt, weicht der Zar von dem eingeſchlagenen Wege der Reformen zurück; von nun an beginnt in ſeiner inneren Politik die Reaktion immer ſtärker hervorzutreten, und nach kurzer Unterbrechung während der Verwaltung Loris Melikows in den letzten Monaten ſeiner Regierung bricht ſie mit voller Kraft unter Alexander III. aus, charakteriſiert ebenfalls die Regierung Nikolaus II., bis Plehwe ſie zu einer Abſurdität führt, die ihren Bankerott verurſacht, indem ſie als Frucht die ſchimpfliche Niederlage im Kriege mit Japan und im Innern eine weit um ſich greifende Anarchie hervorbringt. — Überdies verknüpfte der polniſche Aufſtand Rußland mit Preußen durch ein neues und ſtarkes Band. Aus Dankbarkeit für die freundſchaftliche Stellung Preußens im Jahre 1863 läßt Alexander II. die Niederlage Öſterreichs im Jahre 1866 und die Niederlage Frankreichs im Jahre 1870 zu; er leiſtet der Machtentfaltung Preußens Vorſchub, und die ganze äußere und innere Politik Rußlands folgt von nun an trotz ſcheinbaren Schwankungen den Weiſungen Berlins.

Seit dem Jahre 1863 beginnt auch das Slavophilentum immer mehr mit jener reaktionären und ruſſifizierenden Richtung der Regierung und der Geſellſchaft in eins zuſammenzufließen, Hauptwortführer derſelben wird Michael Katkow, ein hervorragender Publiziſt und zugleich Inſpirator der Politik der Regierung.

Der Proteſt Mamonows war der Widerhall einer tiefen Entrüſtung, welche, ſo viel wir wiſſen, diejenigen zu ergreifen begann, die den romantiſchen Elementen des Geiſtes Chomiakows und der erſten Slavophilen treu bleiben wollten. Katkow, jener böſe Geiſt Rußlands, deſſen Anſchauungen zu einem das Slavophilentum anziehenden Magnet wurden, war in ſeiner Jugend Gefährte und Freund der edelſten Männer geweſen, die Rußland zur Zeit des Zaren Nikolaus hervorgebracht hat: Herzens, Bielinskys und Granowskys, Chomiakows und der Brüder Kirejewsky. Seine Wirkſamkeit begann er als Tribun liberaler Ideen und war bekannt als beſonderer Liebhaber Englands und deſſen ſozialer und politiſcher Einrichtungen. Der polniſche Aufſtand aber vollzog in ihm einen Umſchwung, der ihn in die Bahn der Reaktion lenkte. In ſeinem Organ „Moskauer Nachrichten“ predigte er den Kreuzzug gegen Polen als den gefährlichſten Feind des ruſſiſchen Staates. Dabei begann er auch diejenigen höchſten Petersburger Würdenträger anzugreifen, die als bekannte Anhänger der liberalen Reformen des Zaren Alexander II. ſelbſt nach dem Ausbruch des Aufſtandes die Löſung der polniſchen Frage im Geiſte der Milde herbeizuführen wünſchten. Zu ihnen gehörten der Petersburger Generalgouverneur Fürſt Suworow, der Unterrichtsminiſter Golownin und der Miniſter des Inneren Walujew, dieſer allerdings nur mit einer gewiſſen Reſtriktion, da er in ſeinem überaus gemäßigten Liberalismus den Bereich rein ruſſiſcher Angelegenheiten nicht zu überſchreiten

pflegte. Material zum Angriff fand Katkow in der bekannten Broſchüre: Que fera t'on de la Pologne, deren Verfaſſer, der Baron Fircks, der ſich unter dem Pſeudonym Schedo-Ferotti verbarg, allgemein als Wortführer der Anſchauungen Golowmins galt. In der Polemik, ſowohl mit dieſer Broſchüre, als mit den nachfolgenden Schriften Fircks, die er zuerſt in der Indépendence Belge, ſpäter in ſeinem eigenen Organ, dem Echo de la presse russe, erſcheinen ließ, wies Katkow auf die kompromittierende Verwandtſchaft derſelben mit den Beſtrebungen der liberalen Miniſter hin und hatte den Mut, ſich in einem ſeiner Artikel bis zu der Vermutung zu verſteigen, daß „einer der Miniſter“ (d. h. Golowmin) die Schriften Ferottis unmittelbar beeinfluſſe. Daraus entwickelte ſich ein erbitterter Kampf zwiſchen jenem Miniſter, der von amtswegen zugleich der höchſte Zenſor war, und dem Journaliſten, der unerſchütterlich an den endgültigen Sieg ſeiner Sache glaubte, da er die Stimmung des Zaren und die Unentſchloſſenheit ſeiner liberalen Berater wohl kannte. Der Journaliſt griff an, der Miniſter antwortete mit Geldbußen und Verweiſen (nach dem dritten Verweis der Zenſur wird die Zeitung verboten). Doch erforderte dieſer Kampf mit den höchſten Vertretern der Regierung keinen beſonderen Mut: Katkow trat ja im Namen der Idee der monarchiſchen Autokratie auf, hatte im Staate mächtige Beſchützer in der Perſon des Kanzlers Gortſchakow und des Kriegsminiſters Miliutin; ſelbſt der Zar hatte bereits auf die erſten, ſchon im Jahre 1862 erſchienenen Artikel Katkows über Polen ſeine Aufmerkſamkeit gerichtet; ja, als der Zar gegen Ende dieſes Jahres in Moskau verweilte, verlangte er, daß ihm Katkow vorgeſtellt werde, und „geruhte ſich mit ihm gnädig zu unterhalten“.

Trotz alledem hatte Katkows Zeitung zu Anfang des Jahres 1866 bereits zwei Verweiſe erhalten, und wer weiß,

ob es nicht zum dritten und somit zur Konfiskation derselben gekommen wäre, wenn nicht das unerwartete Attentat des Exstudenten Karakosow auf das Leben des Zaren am 4. April desselben Jahres erfolgt wäre; dies gab den hartnäckig im Laufe der letzten Jahre in den „Moskauer Nachrichten" verbreiteten Beweisführungen von der Verbindung des Liberalismus mit revolutionären Bestrebungen eine scheinbare Bestätigung. Es erfolgte in der Politik des Zaren eine entschiedene reaktionäre Wendung. Golowmin wurde entlassen, Katkow erhielt vollständige Redefreiheit, und von nun an wächst stetig sein Einfluß auf die Regierung und auf die Gesellschaft; dieser Einfluß wird nicht gebrochen, ja nicht einmal erschüttert durch die kurzandauernde liberale Staatsleitung Loris Melikows (1880—1) und die offene Feindschaft des Unterrichtsministers Saburow, der die Traditionen Golowmins wieder ins Leben zu rufen suchte; ihren Zenith aber erreicht die Macht des Moskauer Journalisten zur Regierungszeit Alexanders III. Zu jener Zeit tritt er gemeinschaftlich mit dem Minister des Innern Dmitrij Tolstoj und mit Pobiedonoszew an das Ruder Rußlands und lenkt es bis zum Ende seines Lebens; der unheilvolle Zauber seines Namens aber wächst noch nach seinem Tode, seine Anschauungen werden zum Evangelium nicht nur für die Regierung und die Beamtenklasse, sondern auch für einen großen Teil der Gesellschaft, der Name Katkow wird zum Herzen, zum Gewissen Rußlands.

Katkow kann man dreist neben Bismarck stellen. Natürlich nicht als Genie. Bismarck hat das einheitliche deutsche Kaiserreich geschaffen, Katkow inspirierte nur den Zaren Alexander III. und seine Minister im Geiste rücksichtsloser Autokratie in den russischen Gouvernements, rücksichtsloser Autokratie und rücksichtsloser Russifikation an den Grenzen des Reiches, d. h. rücksichtsloser, ungezügelter Beamtengewalt sowohl hier wie

dort. Doch was ihren Einfluß auf die Regierung, die Gesellschaft, die öffentliche Meinung und auf deren Richtung anbetrifft, so sind beide — Bismarck und Katkow — einander gleich. Auch der Umstand bringt sie einander nahe, daß der polnische Aufstand und der Polenhaß für beide ein Ausgangspunkt weitgehender Pläne war und daß bei beiden dieser Haß schließlich zu einer lächerlichen, an Wahnsinn grenzenden Manie ausartete. Das kann nicht einmal der Apologet Katkows, Herr Lwow,*) verschweigen. „Die ganze negierende und nihilistische Literatur — sagt er — alle Kritiker und Romanschriftsteller, die das russische Geistesleben so sehr erschüttert haben, zogen unbemerkt an Katkow vorüber, da nur ein Gedanke seinen Geist vollständig erfüllte: Der Polonismus — das ist der Feind." Von da an war alles, was in Rußland wider seine Anschauungen und Bestrebungen geschah, eine Folge polnischen Geistes, polnischer Intrige. Polnische Intrige war die allgemeine Unzufriedenheit mit der von Dmitrij Tolstoj durchgeführten Reform der klassischen Gymnasien, polnische Intrige — eine jede Erscheinung des Liberalismus in der Presse, polnische Intrige — die ganze nihilistische Bewegung. Und von da an liebt das offizielle Rußland vorzugeben, daß es daran glaubt. Das im Geiste des Hasses begonnene Werk führte schließlich seinen Urheber dem geistigen Verfalle zu. „Im Jahre 1862 — sagt Lwow — stand er noch unter dem Einflusse Blackstons, Gneists und Bluntschlis, er interessierte sich lebhaft für die damaligen Strömungen der Literatur und Kunst und nichts war ihm fremd im geistigen Leben seines Vaterlandes. Nun hatte sich alles verändert. Umgewandelt steht Katkow vor uns da. Sein Geist hat seine Unabhängigkeit verloren, sein Talent sinkt. Seine Ideen sind verschwommen und verlieren sich in der

*) M. Katkoff et son époque (Paris 1897).

Fälle ſeines Haſſes; Anfälle unerbittlicher Wut wiederholen ſich immer häufiger . . .“ „Kunſt und Poeſie gehen ihn nichts an, von der Literatur will er nichts wiſſen, er verachtet die ganze Preſſe, ſeine eigene Zeitung ausgenommen. Er kennt von nun an nur eine Pflicht, die in ihm über alles andere die Oberhand gewinnt: die Pflicht der Treue gegen den Zaren; er erkennt nur eine Philoſophie an: die Philoſophie der Knechtſchaft.“ . . . „Seine Verblendung iſt eine ungeheure und unverzeihlich bei einem Manne, der ſeine Tätigkeit ſo glänzend begonnen hatte.“ . . . „Dem Polonismus hat er den Todesſtoß verſetzt, den Einfluß Herzens vernichtet, und es ſchien ihm, daß nun alles gerettet ſei: der Zar möge nur die Machtbefugnis der dritten Abteilung (d. h. der geheimen Polizei) erweitern, er möge die Zahl der Gendarmen vermehren, und der Lauf der Dinge werde in das eigentliche Bette zurückkehren.“

Mit dem geiſtigen Verfalle hielt der moraliſche gleichen Schritt. Dieſer fand in dem unermüdlichen und bewußten Aufhetzen der niedrigſten Inſtinkte der Maſſen ſeinen Ausdruck. In der Epoche, da ſein Einfluß blühte, konnte Katkow alles aufs Papier werfen, was ihm in den Sinn kam, jedes ſeiner Worte hatte Gewicht in den höchſten Sphären, während den Gegnern der „Moskauer Nachrichten“ der Mund durch die Zenſur geknebelt war. Das war bequem und ſicherte einen leichten Sieg; Katkow nützte dieſe Gelegenheit aus, um ſich auf unwürdige und ſtraſloſe Weiſe an dem überwundenen Gegner auszulaſſen. In jedem Worte, das ihm nicht gefiel, witterte er Spuren einer Verſchwörung gegen den Monarchen oder die Ganzheit des Staates, er übernahm freiwillig die keineswegs ehrenvolle Pflicht des Gendarmen und Denunzianten. Im Jahre 1878 begleitete eines Tages in Moskau eine Gruppe von Studenten einen Zug politiſcher Deportierter

durch die Straßen, um ihnen wenigstens auf diese Weise ihr stilles Mitgefühl auszudrücken. Als sie einen der Ringplätze passierten, wurden sie von Fleischern überfallen, als Aufwiegler gegen den Kaiser geschlagen, viele von ihnen sogar verwundet. Am nächsten Tage trat Katkow mit einem Artikel auf, in dem er den Patriotismus des Fleischergesindels rühmend hervorhob.

Als aber im Jahre 1880 nach einer Reihe nihilistischer Attentate die Staatsleitung Loris Melikow anvertraut wurde und der Zar und die Staatspolitik eine liberale Wendung einschlugen, als der von den „Moskauer Nachrichten" propagierte, allgemein aber verhaßte Unterrichtsminister Dm. Tolstoj seine Demission erhalten hatte, da gab es einen Augenblick, wo es scheinen konnte, daß Katkow selbst an der Heilsamkeit seiner Ideen und an dem Erfolg ihres Einflusses zu zweifeln und eine Verständigung mit seinen Gegnern anzustreben begann. Gelegenheit dazu bot sich dank der Enthüllungsfeier des Denkmales Puschkins in Moskau. Damals trat Katkow auf einem Bankett mit einer geschickt durchdachten Rede auf, in der er die gemeinsame, Männer der verschiedensten Überzeugungen und Lager einigende Verehrung Puschkins hervorhob und darauf die Hoffnung wenn auch nicht der Versöhnung, so doch wenigstens eines augenblicklichen Waffenstillstandes zwischen den kämpfenden Parteien setzte, eines auf den Wunsch gegenseitiger Verständigung gegründeten Waffenstillstandes, der eintreten würde, sobald wir das Gute nicht nur in uns selbst, sondern auch in anderen werden lieben, umgekehrt aber das Böse nicht nur bei anderen, sondern auch in unserer eigenen Seele werden hassen wollen. Diesen Toast trank er einem seiner Gegner, dem Führer der Slavophilen, Iwan Aksakow, zu, worauf sich beide herzlich umarmten; dann schritt er mit seinem Glase auf den Romanschriftsteller Turgenjew zu, dem angesehensten unter den anwesenden „Westeuropäern"

(d. h. den Liberalen) — Turgenjew aber wich oſtentativ zurück. Am folgenden Tag veröffentlichte die liberale Zeitung „Golos“ einen Artikel, in dem ſie Katkow als Büßer verhöhnte, der umſonſt bei den ſiegreichen Gegnern um Verzeihung bettle.

Unpolitiſch war ſie, dieſe Beleidigung, die man öffentlich dem mächtigen Journaliſten zugefügt hatte, — aber ſie war leicht verſtändlich: Turgenjew konnte weder an die Aufrichtigkeit, noch an die politiſche Ehrlichkeit eines Mannes glauben, der ſeine einflußreiche Bedeutung bei der Regierung ausnützte, um täglich Männer abweichender Überzeugungen als Hochverräter an den Pranger zu ſtellen, für die als eigentlicher Aufenthaltsort das Gefängnis oder Sibirien anzuſehen wäre. Doch ertrug Katkows Stolz dieſe Beleidigung nicht. Von nun an tritt endgiltig bei ihm boshafte Voreingenommenheit an Stelle jeglichen Billigkeitsgefühls, jeglicher Ehrlichkeit. Aber hundertfach verderblicher als jener Bruch mit Turgenjew war in ihren Folgen für Rußland und Polen die Umarmung mit Akſakow, denn aus dieſer Ehe des ſtaatlichen Fanatismus mit dem Fanatismus der Religion des orthodoxen Gottes und des einzigen von ihm auserwählten orthodoxen Volkes, als des Vollziehers ſeines Willens, entſproß jene Erbärmlichkeit, die von der ruſſiſchen Seele Beſitz ergriff.

Man muß zugeben, daß Katkow einfach und klar ſprach. Ohne ſich in das Gewand eines Propheten, eines Verkünders des göttlichen Geſetzes zu hüllen, trat er nur als Mitglied des ſtaatlichen Organismus auf, da aber in dieſem Organismus ſeiner Anſicht nach das zerſetzendſte, ſomit alſo auch das ſtaatsgefährlichſte Element das Polentum war, ſo mußte dieſes zertreten werden. Dieſe Anſchauungen Katkows, die auf die Ausrottung des polniſchen Volkes zielten, übernahm Akſakow und erhob ſie nach ſeiner Umarmung mit Katkow zur Höhe eines religiöſen Dogmas. Darin beſteht

der Unterſchied zwiſchen dem offiziellen Patriotismus Katkows und dem ſlavophiliſchen Patriotismus Akſakows. Die Beweisführungen Katkows enthielten nichts Originelles, — ſo folgern immer und überall die Starken, wenn ſie die Schwachen unterdrücken; es war dies die uralte Logik jenes Wolfes in der Fabel, der das Lamm würgt; die Lehre Akſakows hingegen machte den Eindruck eines originellen Ausfluſſes der ruſſiſchen Seele, umſo tiefer alſo ſchlug ſie in dem ruſſiſchen Gewiſſen ihre Wurzeln, umſo ſchwieriger ließ ſie ſich bekämpfen.

Was bildete nun das Weſen ihres Ruſſentums? Ein mächtiger Aufflug zum Ideal mit der Begierde nach Verwirklichung idealer Weltordnung, daneben aber ein vollſtändiges Ungeſchick in Unterſcheidung des Guten vom Böſen. Mit anderen Worten: Heuchelei, doch eine naive Heuchelei, denn nur dem Schein nach war das Heuchelei, nicht nur mit dem Evangelium in der Hand und dem Namen Chriſti auf den Lippen, ſondern im Namen des Evangeliums und Chriſti zur Vernichtung wehrloſer Völker aufzufordern — da Akſakow dies in gutem Glauben tat. Er war ein Mann von tadelloſer Rechtlichkeit und Aufrichtigkeit, unabhängig in ſeinen Überzeugungen, unbeugſam der Regierung gegenüber und deswegen auch häufig von der Zenſur verfolgt und zum Schweigen gezwungen. Wenn wir für einen Augenblick ſeine ruſſifizierende Wut vergeſſen können, ſo werden wir uns bei der Lektüre ſeiner Korreſpondenz unwillkürlich dem Zauber einer reinen, edlen, jeglichen Trug haſſenden Seele hingeben. Und doch bargen ſich in ihren Tiefen, um mich eines Ausdruckes Slowackis zu bedienen, „Schlangenhöhlen, mit Verrat gefüllt,“ mit dem Verrat Gottes und des göttlichen Geſetzes auf Erden. Dieſen Verrat Gottes eben, dieſe Folgerung ſeiner durch blutgieriges Grauſen ſchändlicher Schlüſſe aus heiligen Grundſätzen im guten Glauben, halte ich bei Akſakow für eine rein ruſſiſche

Eigentümlichkeit. Heuchler gibt es überall genug, in allen Ländern, das aber kann man dreiſt behaupten: mit der Laterne in der Hand könnte man heute im Weſten Menſchen ſuchen, die, aufrichtig religiös, auch ebenſo aufrichtig auf dem Wege der Gewalt und des Haſſes das Reich Gottes auf Erden herbeizuführen ſuchten. Es gab ſolche, aber im Mittelalter, zur Zeit der Religionskriege. Heute exiſtieren ſie nur in Rußland. Deswegen eben behaupte ich nicht, daß jener ideale Drang, der ſchon im Keime durch das Unvermögen, das Ideal zu erkennen oder das Gute vom Böſen zu unterſcheiden, eine von der ruſſiſchen Natur untrennbare Raſſeneigentümlichkeit ſein ſollte; nein, derſelbe iſt eine geſchichtliche Folge, eine Folge jahrhundertelanger Knechtſchaft und Kriecherei, es ſteht in unmittelbarem Zuſammenhang damit, daß der Staat alle Sphären des Lebens, vor allem aber die Kirche, in ſich aufgeſogen hatte.

Indem Akſakow lehrte, daß die Vernichtung des polniſchen Volkes als Repräſentanten des „verfaulten" Latinismus eine moraliſche Pflicht, ein Gebot der Religion ſei, die Chriſtus den Menſchen gebracht, die ruſſiſchen Slavophilen aber ausgelegt und dem Nutzen des auserwählten ruſſiſchen Volkes angepaßt hätten, war er der erſte, der die Grundſätze ſeiner Meiſter in dieſem Geiſte erklärte, der erſte, der dieſe Grundſätze zum Werkzeug hartnäckiger Verkündung des Haſſes und der rückſichtsloſen Notwendigkeit machte, alles zu vernichten, was in Rußland nicht ruſſiſch oder orthodox wäre. Er unterzog ſich dieſer Aufgabe und führte ſie eben nach jener unheilvollen Verbrüderung mit Katkow im Jahre 1880 mit glänzendem, ungeahntem Erfolge durch. Zum Organ dieſer Vernichtungspropaganda wurde die Zeitſchrift „Rußʺ, die er vom Jahre 1881 bis zu ſeinem Tode im Jahre 1885 herausgab.

Nicht ohne Übergang jedoch stürzte Aksakow von den Höhen, auf denen die ersten Slavophilen gestanden hatten, zu jenen „Schlangenhöhlen“ herab. Gegen Ende des Jahres 1861 veröffentlichte er in der Zeitung „Der Tag“ eine Abhandlung unter dem Titel „Unser moralisches Verhältnis zu Polen“, in der er noch den Standpunkt seiner verstorbenen Meister behauptete. Er begann mit der schönen Behauptung, daß „wahre Kraft und Bedeutung in der Geschichte nur die sittlichen Wahrheiten besäßen, die ewigen Grundsätze der Liebe und der Gerechtigkeit. Das leiseste Abweichen von ihnen erscheine binnen kurzem in der inneren Ordnung als Lüge, es verringere den materiellen Wohlstand und schädige das Leben der historischen Gesellschaften.“ Diese sittlichen Wahrheiten seien die Stützen der geschichtlichen Entwickelung Rußlands, dessen auswärtige Politik auch nicht den hundertsten Teil jener schändlichen Flecke aufweise wie die Politik der anderen Völker Europas. Dies sei die Folge des russischen Charakters, deshalb auch „rufe jede Abzweigung von diesem sittlichen Ideal in Rußland einen Protest des sozialen und politischen Gewissens hervor.“ Somit wäre Rußland — nach der Ansicht des Verfassers — nicht imstande, die Hand an das Böse mit jener Gewissensruhe zu legen, welche England und Preußen im Verhältnis zu den ionischen Inseln und zu dem Großherzogtum Posen charakterisiere, somit also „hätten wir die Verpflichtung, im Namen der Harmonie mit dem Geiste des Volkes uns in der Polenfrage unbedingt auf den Boden des moralischen Gesetzes zu stellen.“ Dementsprechend fuhr Aksakow folgendermaßen fort: „Indem wir die widerrechtlichen Ansprüche der Polen auf Kiew und Smolensk schonungslos bekämpfen, würden wir einen logischen Fehler begehen, wenn wir auch die Legitimität ihres Patriotismus in bezug auf Warschau, Krakau und Posen zu verdammen

anfingen.“ Das hinderte den Verfaſſer nicht, ein trübes Bild des früheren Polens zu entwerfen, das „durch den Trug des Adels und des Katholizismus, durch treuloſen Abfall von den ſlaviſchen Grundſätzen und den Stolz und die Intoleranz des Volkes zugrunde gegangen ſei“; eben deswegen aber müßte Rußland umſomehr allen Beſtrebungen der Polen nach ſittlicher Beſſerung Vorſchub leiſten. Am Schluß ſeiner Abhandlung ſprach der Verfaſſer die Hoffnung aus, „daß früher oder ſpäter eine innige und aufrichtige Vereinigung des ſlaviſchen Rußlands eintreten werde.“ Den Weg dazu ſollte damals vollſtändige Ehrlichkeit im gegenſeitigen Verhältnis, beſonders aber ehrliche literariſche Polemik bilden, „denn dieſe würde, wie uns ſcheint, die Sache am redlichſten aufklären und unſer ſchwankendes Gewiſſen beruhigen.“

Dieſe ſentimentalen Träume des Literaten von einer literariſchen Erledigung des polniſch-ruſſiſchen Streites ſtrafte bald die ſchreckliche Wirklichkeit Lügen. Der Aufſtand entfremdete Akſakow für immer den Polen und raubte ihm den Glauben an eine friedliche Löſung der Polenfrage. Anfangs verſuchte er noch ferner auf chriſtlich-ſlavophiliſchem Boden zu verharren. Am 24. Auguſt 1863 begann er in derſelben Zeitung „Der Tag“ eine harmloſe Polemik mit Katkow und konſtatierte mit Bitterkeit, daß Rußland ganz Polen gegen ſich hätte, daß der Aufſtand keineswegs, wie die ruſſiſche Regierung im Königreich Polen es darſtellen wolle, das Werk einer Schar von Tollköpfen, ſondern national ſei, daß ſomit in dieſem Falle mit der von dem polniſchen Marquis Wielopolski geführten Kompromißpolitik nichts zu erreichen wäre. So blieben nur zwei Wege offen: entweder müſſe Polen vernichtet und in den ehernen Feſſeln der Knechtſchaft gehalten werden, was eben Katkow verlange, oder man müſſe ihm das geben, was es verlange, d. i. Unabhängigkeit. Das erſte Mittel ſei

überhaupt keine Lösung der Frage, denn im Falle seiner Anwendung werde Rußland unaufhörlich von dem vollen Hasse eines stammverwandten Volkes bedroht sein, und die Polenfrage bliebe ewig eine eiternde Wunde am Körper Rußlands. Was aber das zweite Mittel anbetrifft, so empfahl es Aksakow nicht geradezu, sondern begnügte sich mit der Bemerkung, daß einst, nach Erstickung des Aufstandes, in einer unbestimmten Zukunft, „die nationale russische Idee, nachdem sie endlich durch und durch russisch und national geworden, die Polenfrage zu dem Ende führen würde, daß die Tatsache der Gewalt, die gegenwärtig unser Verhältnis zu der polnischen Nationalität in Polen vergifte, aufhören würde zu existieren und daß die polnische Nationalität vollständige Selbständigkeit erhalten werde — im Verbande mit Rußland, oder auch ohne das.“ Hervorzuheben ist, daß Aksakow hier unterstrich, die polnische Nationalität hätte nur in Polen ein Anrecht auf selbständige Entwickelung, nicht aber in Litauen und Rußland. Dort schloß er sich der Politik der Regierung an.

Aus diesen Erwägungen folgerte Katkow den Schluß, daß Aksakow trotz scheinbarer Unterschiede dasselbe Ziel verfolge, wie Wielopolski; dann machte er ihm den Vorwurf, daß er den Aufstand zu einem nationalen, polnischen erhoben hätte, während doch in Wirklichkeit nur der Adel an ihm teilnehme, das ganze Volk aber dagegen sei. Aksakow antwortete am 7. September und zog den kürzeren, erschreckt durch den wachsenden Einfluß Katkows und aus Furcht, man könnte ihn des Mangels an Patriotismus beschuldigen, was gerade ihm, dem Erben der Slavophilen, besonders schmerzhaft gewesen wäre. Er begnügte sich mit der Hervorhebung des Dilemmas: entweder jetzt unterdrücken und ewig unterdrücken oder geben, was sie wollen — und fügte hinzu, daß in der Zukunft, wenn die Regierung nach endgiltiger Niederwerfung

des Aufſtandes die Bauern zur Anteilnahme am öffentlichen Leben berufen würde, eben dieſe Bauern das entſcheidende Element bei der Löſung der Polenfrage abgeben werden, das aber ſei ſicher, daß ſie ſich von Rußland nicht werden losstrennen wollen.

Alſo abermals unbeſtimmte Träume von einer entlegenen Zukunft. Eines aber — und das iſt wichtig — blieb im Geiſte Akſakows haften, daß der Redakteur der „Moskauer Nachrichten“ zwei feindliche Schichten in Polen unterſchied, daß er ohne Unterlaß ſich, ganz Rußland, dem Slaventum und Europa einredete, daß das polniſche Volk aus zwei einander haſſenden Elementen beſtehe: dem unterdrückenden Adel und dem unterdrückten Volke. Dieſe Anſicht wurzelte ſich umſomehr bei Akſakow ein, da dieſe Unterſcheidung ſeinen Träumen neue Nahrung zuführte. Als Slavophile glaubte er heilig an die Fäulnis des katholiſchen uud parlamentariſchen Weſtens und an die erlöſende Sendung des orthodoxen Rußlands. Dieſer polniſche Adel nun war katholiſch und weſtlich bis zum Starrſinn, er und nicht das ganze polniſche Volk war die vergiftete Schneide, wie ſich einſt Samarin ausgedrückt hatte, die den geſunden Körper Rußlands mit dem Latinismus durchbohrt hatte; warum wäre es da nicht beſſer, dieſe Schneide herauszureißen und beizeiten zu vernichten? Dann bleibt das Volk, die friſche und ungeſchlachte Kraft, das ſich deshalb umſo leichter dem Einfluß der heiligen Orthodoxie und des heiligen Ruſſentums ergeben wird.

Auf dieſem ſteilen Boden ſeiner Träume ſtieg Akſakow immer tiefer herab. Schon im Dezember des Jahres 1863 veröffentlichte er in derſelben Zeitung eine Abhandlung unter dem Titel „Gibt es einen Ausweg in unſerem Kampfe mit Polen“, in der er zu dem Schluſſe gelangte, daß es keinen Ausweg gäbe, und ſich auf die Legende des Dichters

Kraſinski berief, in welcher der polniſche Adel auf der Schneide der Schwerter die auf den Papſt und die Kardinäle herabſtürzenden Mauern der Peterskirche aufzuhalten ſucht; doch vergebens: auf den Trümmern der Baſilika verkündet Johannes der Evangeliſt die neue Herrſchaft Chriſti. Alſo „kann — ſo folgerte Akſakow — nach Auffaſſung des polniſchen Sehers die Wiedergeburt dieſes Volkes nur nach dem Untergang des römiſchen Katholizismus und des polniſchen Adels erfolgen, nur auf ihrem Grabe kann eine neue Welt erblühen, die Welt der Liebe und der Brüderlichkeit." Somit — endete Akſakow — iſt die polniſche Frage mit der päpſtlichen unauflöslich verknüpft. Bedingung der Verſöhnung Polens mit Rußland iſt der Tod des katholiſchen und adeligen Polens. Und nachdem er den Gedanken Kraſinskis auf die oben erwähnte ſchmähliche Weiſe verdreht, ſagte er dem Katholizismus und dem Adel mörderiſchen Kampf an. Somit ſtellte er ſich in eine Reihe mit Katkow, verfolgte mit ihm dasſelbe Ziel, nur war der Ton ſeiner Sprache ein anderer, weinerlich-ſentimental, voll religiöſer Salbung, inſofern abſtoßender und ekelhafter als der Ton Katkows, inwiefern die Tränen eines Scheinheiligen abſtoßender ſind, denn das höhniſche Lachen des Zynikers, inwiefern der „Verehrer der Tugend", Robespierre, ekelhafter war, denn der in ſeiner Grauſamkeit logiſche Danton. Die unverſöhnliche Propaganda des Schwertes und des Blutes, die unaufhörlichen Entzückungen über die Taten Murawiews in Wilno, der den Ruhm ſeiner Nation gerettet, begleiteten unaufhaltſame Tränen, — ſlaviſch-ruſſiſche Tränen des Leides über den Fall des „geliebten" ſtammverwandten polniſchen Volkes, das durch ſeinen Katholizismus der göttlichen Sendung des ſlaviſchen Rußlands, welches die Idee Chriſti in der Weltgeſchichte verkörpern ſollte, in den Weg getreten, Tränen des Schmerzes über das Martyrium des ruthenſchen und litauiſchen

Volkes, das den polnischen Herren und Geistlichen preisgegeben sei — Tränen der Begeisterung über die heldenmütige Aufopferung der Apostel der orthodoxen und russischen Idee, die mit apostolischem Eifer und voll Selbstverleugnung den Grenzländern zueilten, da sie bereitwillig waren, einzukerkern, zu martern, zu köpfen und aufzuhängen, obwohl die gefesselten Opfer sie mit den Blicken großer Bitterkeit und mit Flüchen begrüßten, statt sie zu segnen.

Im November 1864 trat Aksakow in dem Artikel „Ist eine Rückkehr zum System Wielopolskis möglich?“ (ebenfalls in der Zeitung „Djen“) mit dem Vorschlag hervor, Polen auszuhungern. Den Ausdruck gebraucht er zwar nicht, doch so war der Sinn seiner Folgerungen: „Lassen wir — ruft er — den falschen Liberalismus fallen, sagen wir aufrichtig unserem Feinde: wir wissen, daß du unser Feind, und wir verstehen dich als solchen, wir wissen, daß wir von dir weder Liebe, noch Freundschaft, noch Dankbarkeit (sic) erwarten können; wir werden uns also nicht betrügen lassen, und da du keine Gelegenheit außer acht lassen wirst, uns von neuem zu schaden, so werden wir dafür sorgen, dich unschädlich zu machen.“ Zu diesem Zwecke genügt es nicht, die russische Administration in den polnischen Ländern auf unerschütterlichen Grundlagen zu befestigen, indem kein einziger Pole als Beamter zugelassen wird, sondern die Polen dürfen auch nach Rußland nicht hineingelassen werden. „Ein solches Element, wie das adelige, katholische, gereizte und rachsüchtige Polen kann kein Magen verdauen, halten wir also diesen Fieberbrand von unserem Körper fern.“ Was also sei zu tun, wenn es unmöglich ist, zum System Wielopolskis zurückzukehren und zugleich unmöglich, Polen zu verschlingen oder in Rußland zu verschmelzen? Greifen wir der Lösung nicht vor — antwortet der Verfasser. Und dementsprechend begnügt er sich

abermals mit einer sentimentalen Allusion auf die ferne Zukunft, da neue soziale Elemente Polen den Frieden bringen werden. Kurz, die polnische Frage sollte auf dem Grabe des Adels und des Katholizismus das polnische Volk lösen, das in russischen Schulen und russischen Begriffen erzogen worden, das russisch fühlen und denken würde.

Sollte aber dieses Volk auch russisch sprechen und den russischen Glauben bekennen? Zu derart ungeheuerlichen Absichten wagte sich nicht einmal Aksakow zu bekennen. Da wir also überzeugt sein sollen, daß er in gutem Glauben handelte — so belog er freiwillig sich selbst, indem er annahm, daß der polnische Bauer, dem man die Sprache genommen, dessen Religion man bedrückte und den man von jeglichem öffentlichen Beruf ausschloß, andere Gefühle gegen Rußland nähren könnte, als der polnische Edelmann. Überaus schmerzlich waren für die Polen die Folgen dieser Erwägungen und Folgerungen; denn das fortwährende Darstellen Polens als eines in zwei sich gegenseitig hassende und jeder Gemeinschaft bare Parteien zerfallenden Volkes übte einen gewissen Einfluß auf das Ausland aus, besonders aber fand es williges Gehör bei den demokratisch gesinnten slavischen Völkern.

Alles, was Aksakow in den Jahren 1863 und 1864 gegen die Polen geschrieben, könnte man ihm verzeihen, indem man es der durch den Aufstand hervorgerufenen Erregung zuschreibt. Siebzehn Jahre später aber stürzte sich dieser Mensch in seiner neuen Zeitschrift „Rußland“ mit verdoppeltem Haß auf die Polen und blieb diesem Gefühle bis zu seinem Tode treu. Und doch war es unmöglich, daß er von dem Umschwung nichts gewußt hätte, der sich in der polnischen Gesellschaft vollzog, von der Reaktion gegen die Politik der Verschwörungen und Aufstände, von dem Programm orga-

niſcher Arbeit. Die Führer der neuen Richtung leiteten dieſe neuen Anſchauungen einerſeits von dem verhaßten Katholizismus, andererſeits von der ebenfalls aus dem „verfaulten Weſten“ herkommenden poſitiven Philoſophie her, niemand aber fand ſich, der dem neuen Polen die Orthodoxie als Muſter hingeſtellt hätte. Das eben verſetzte Akſakow in raſende Wut. Vordem verfluchte er die Polen um des Aufſtandes willen, jetzt kam er von Sinnen beim Anblicke des neuen Polens, das, ruhig und in ſich vertieft, ſtillſchweigend, als wollte es den Feind nicht ohne Not reizen, mit allen Kräften ſeinen Glauben und ſeine Sprache verteidigte, das überdies politiſche Freiheit in Öſterreich genoß und daſelbſt gegen die teilweiſe eben von Akſakow geleitete Rubelpropaganda unter den Ruthenen ankämpfte. Er begann zu beweiſen, daß das neue Programm organiſcher Arbeit das einer neuen, hundertfach gefährlicheren polniſchen Intrige wäre, als alle früheren Verſchwörungen und Aufſtände. Zu dieſem Zwecke ſchrieb er eine ausführliche Abhandlung in dem Hefte vom 1. Mai 1883. Kurz — es war ſchlecht, als die Polen mit den Waffen in der Hand ſich erhoben, aber noch ſchlimmer iſt es, da ſie ruhig ſitzen und arbeiten. Abermals drängte ſich die Frage au was jene machen ſollen und wie Rußland zu verfahren habe.

Akſakow war kein Politiker, ſondern ein politiſcher Schwärmer. Im Jahre 1863 erſehnte er ein gewiſſes zukünftiges, vielleicht ſogar orthodoxes, jedenfalls aber von ruſſiſchem Geiſte durchdrungenes Bauernpolen, mit Alluſionen auf die eigenen Träumereien pflegte er, wie wir geſehen haben, ſeine Artikel zu enden. Als er nun nach ſiebzehn Jahren ſah, daß ſowohl der Katholizismus als auch der Adel immer noch exiſtierten, gab er ſeinen Traum auf und beſchloß in einem Anfall von Raſerei, ſich von nun an dafür an Polen zu rächen, daß es immer noch wagte, als ſolches zu exiſtieren,

wie es die Jahrhunderte geschaffen hatten, d. h. als ein katholisches und adeliges. Mit Schaum auf den Lippen pflegte er vom Katholizismus zu sprechen, wobei er immer die allen bekannten Vorwürfe: Fanatismus und Inquisition im Munde führte, ohne darauf zu achten, daß er nun selbst mit inquisitorischer Wut die Notwendigkeit der Vernichtung oder wenigstens ewigen Knechtung eines nach Millionen zählenden Volkes predigte. „Die Vernichtung Polens — rief er voller Verzweiflung („Ruß", vom 15. Mai 1883) — ist unmöglich; also müßten wir wenigstens von den Polen unbedingte Ergebung, unbedingten Gehorsam und Anerkennung des russischen Staatsprinzips und der russischen Staatssprache verlangen." Alle Artikel in der „Ruß" sind bald eine Reihe von Klagen über Nachgiebigkeit der Regierung, bald Seufzer der Sehnsucht nach jenen gesegneten Zeiten, da noch in Wilno Murawiew ohne Erbarmen hängen ließ! Leider gebe es in Rußland keine Männer mehr, die würdig wären, die Standarte dieses Nationalhelden voranzutragen! Die Herrschaft Potapows, der als Statthalter Litauens das System Murawiews zu lindern suchte, sei eine Schande für Rußland. Darauf kommt Aksakow bei jeder Gelegenheit immer wieder zurück, diese hartnäckige Verhöhnung Potapows aber ist eine durchsichtige Allusion auf den damaligen liberalen Statthalter Polens Albedinsky. Dagegen wird der berüchtigte Apuchtin, der Kurator des Warschauer Lehrbezirkes, als der ehrwürdigste Apostel der russischen Staatsidee in Warschau dargestellt. Den Auswurf der katholischen Geistlichkeit, den abtrünnigen Senczykowski und Malyszewicz beehrt er mit dem Epitheton „ehrenwert", auf die Bischöfe Gintowt und Hryniewicki aber, die jene „ehrenwerten" Priester bestraft hatten, sucht er den Zorn der Regierung herabzubeschwören. Kurz, Sünde ist jede wenn auch noch so geringe Nachgiebigkeit zu Gunsten der Polen,

denn „ſie reizt den Appetit“ des ſtets ungeſättigten Volkes. (Werke, Bd. III, p. 616.)

Wir können uns keinen abſtoßenderen Anblick vorſtellen, als einen Henker, der die Rolle des Opfers ſpielt. Ein ſolcher war eben Akſakow. Denn jene Sehnſucht nach Murawiew und dem Galgen wird ſtetig von der Verſicherung begleitet, daß Rußland, das große, heilige, orthodoxe Rußland, das jeden ſeiner Schritte in der Geſchichte mit der Verbreitung des göttlichen Geſetzes in der Welt bezeichnet hat, Polen liebe, daß es dieſem „lebenden und talentvollen Volke“ volles Mitgefühl entgegenbringe, nur könne es ihm nicht glauben, da es zuviel durch dasſelbe gelitten habe; es ſei ihm gegenüber vollſtändig unſchuldig, ſchuldig ſeien die Polen. „Sie ſind es, die uns in ihrer blinden Raſerei zwingen, ſie wider unſeren Charakter und wider unſere Sitten unter Schloß und Riegel zu halten, mit gefeſſelten Händen.“ (S. 570.) „Wir aber, Gott ſei es gedankt, wir ſind keine Franzoſen und keine Deutſchen, daher erfüllt uns dieſe Rolle des Gendarmen, in die uns wider Willen die Polenfrage verſetzt hat, mit dem tiefſten Widerwillen.“ (S. 569.) Aber ſogar in dieſer peinlichen Rolle wiſſen wir die Erhabenheit unſerer Natur zu erweiſen und indem wir Polen gefeſſelt halten, erweiſen wir ihm lauter Wohltaten; ſeine Bauern haben wir frei gemacht, unter unſerer Regierung hat ſich ſeine Induſtrie entwickelt und eine wohlhabende Mittelklaſſe herangebildet. Allerdings vergaß Akſakow hier hinzuzufügen, daß Rußland den Polen auch Eiſenbahnen und Tramways, Telegraphen und Telephone gegeben hat, die zur Regierungszeit des letzten Königs nicht vorhanden geweſen waren, dafür aber hob er bald darauf unter allen Wohltaten die größte hervor: Rußland führte die ruſſiſche Staatsſprache in der Schule, im Amt und auf allen Gebieten des öffentlichen Lebens ein und „demzufolge konnte

ſich der geiſtige Horizont der Polen erweitern, ſie konnten aus ihrer engen nationalen Abgeſchloſſenheit hinausſteuern auf das weite ſlaviſche Meer, konnten ſich langſam an Rußland und die Ruſſen gewöhnen und ſie ſchließlich brüderlich liebgewinnen." Trotz alledem verlangen wir von ihnen keine Dankbarkeit, denn „die Dankbarkeit iſt ein edles, erhabenes Gefühl, ſie ſtellt denjenigen, dem eine Wohltat erwieſen worden, auf gleiche Stufe mit dem Wohltäter, ſie iſt nur höheren Naturen eigen, alſo überſchreitet ſie gegenwärtig die moraliſche Kraft der polniſchen Natur, die durch die Ethik des Jeſuitismus verdorben iſt" (S. 582); dieſe katholiſch-jeſuitiſche Ethik hat „die unglücklichen, eitlen, eingebildeten und leichtſinnigen Polen" (S. 581) vollſtändig durchdrungen. Wider unſere eigene Natur können wir ihnen nicht trauen, „wir können unſerer leidenſchaftlichen Begierde, unſerem Bedürfnis nach Glauben nicht genugtun." Obwohl wir ſie mit Wohltaten überhäufen, müſſen wir ſie eben doch deswegen „unter Schloß und Riegel halten", denn das verlangt ihr eigenes Wohl (S. 583).

Und das alles ſchrieb Akſakow, als die Erinnerung an die liberale, eine neue Ära verſprechende Herrſchaft Loris Melikows noch in allen Herzen wach war. Noch war der Eindruck der edel gedachten Artikel nicht verklungen, welche in raſcher Aufeinanderfolge der Golos und Poriadok, die Molwa und Strana über die Notwendigkeit einer Verſöhnung mit Polen nach dem Prinzip der Gleichheit veröffentlicht hatten. Der tiefe Literaturforſcher Pypin druckte ſeine ſchönen Studien über die Polenfrage im Weſtnik Jewropy. Stſchedrin verdammte in ſeinen genialen Satiren aufs heftigſte alle Widerrechtlichkeiten Rußlands und vergaß dabei auch der „Taſchkenter und des Taſchkent" nicht, wie er die unglücklichen Grenzländer des Reiches nannte, die der Habſucht der Bureaukratie preisgegeben waren. Der Rechtsgelehrte Kawelin

erſchloß in ſeiner Bauernfrage dem zukünftigen Rußland als Bauernſtaate weite Horizonte und ſchien in ſeinen Aufgaben der Ethik die alte Lehre Kants vom moraliſchen Imperativ auferwecken zu wollen, um mit ihrer Hilfe die ſchlafenden Kräfte des Rieſen zu wecken und dieſelben zum Bau eines neuen Gebäudes auf dem Fundament allgemeiner Gerechtigkeit anzufachen. Der junge Wladimir Solowiew träumte von einer „freien Theokratie“ als der idealen Form einer zukünftigen ſozialen Ordnung und verſprach eine Wendung im Slavophilentum im Geiſte eines redlich verſtandenen Chriſtentums; man hatte ſeine begeiſterten Vorträge auf der Univerſität nicht vergeſſen, zu denen ſich jeder drängte, der auch nur einen Funken edler Triebe in ſich ſpürte. Leo Tolſtoj gab eben ſeine Beichte heraus, die ſo viele Gewiſſen nicht nur in Rußland, ſondern in der ganzen Welt erſchüttern ſollte. Allen trefflichen Beſtrebungen aber überſandte von Paris aus der greiſe Turgeniew Worte der Aufmunterung und ſeine edle, erhabene und würdevolle Geſtalt erſchien als Symbol des zukünftigen, wiedergeborenen, ernſthaft von jener moraliſchen Sendung durchdrungenen Rußlands, welche die Ideale der beſten Söhne desſelben ankündigten.

Ein dieſe Harmonie grell übertäubender Mißklang war die „Ruß“ Akſakows, denn ſie wurde zum Orakel in jenen Sphären, die Rußlands Schickſal in ihrer Hand hatten. Welch ſchmerzliche Enttäuſchung ergriff jene unter uns jungen Polen, die damals auf der Univerſitätsbank unter dem Zauber der Vorträge einiger freiſinniger Profeſſoren und des täglichen Kontaktes mit den beſten Erſcheinungen der ruſſiſchen Literatur und Publiziſtik von einer nahen Beendigung des geſchichtlichen Kampfes der Slaven träumten! Jeder von uns hatte ſeine Freunde unter den Ruſſen und glaubte bereitwillig, daß die Morgenröte bereits herannahe und daß auf

den Schauplatz der Geschichte ein neues, moralisch wiedergeborenes Rußland treten werde, welches den einst unterworfenen Völkern Gerechtigkeit und Frieden bringen würde. Auf die Wirksamkeit Katkows legten wir kein besonderes Gewicht; wir verstanden gar wohl, daß eine vollständige Einheit der Ansichten nicht möglich sei und sich Leute, ja sogar Parteien finden müßten, die da behaupten würden, das Interesse des Staates verlange es, daß die fremden Elemente in den Fesseln der Knechtschaft niedergedrückt werden müßten. Ja, wenn nur Aksakow nicht gewesen wäre, der eine neue Atmosphäre und neue Verwirrung in das russische Gewissen mit sich hineinbrachte. Ein Mensch, dem selbst seine erbittertsten Gegner guten Willen, Ehrlichkeit und Reinheit der Absicht zuerkannten, der der Erbe der Meister des Slavophilentums, der Vertreter und unermüdliche Apostel des geschichtlichen Ideals Rußlands war — eben dieser Mensch predigte im Namen dieses Ideals, im Namen der Liebe und des Gesetzes Christi die endgiltige Vernichtung des besiegten Polens mit einer Wut, deren selbst ein Katkow nicht fähig gewesen wäre. Seine Worte fanden immer mächtigere Bundesgenossen nach oben hin, ein immer weiteres Gehör nach unten zu. In nichts versanken die sehnsüchtigen Wünsche und Bestrebungen jener Männer, die Rußlands Ruhm waren. Kraftlose Entrüstung erschütterte uns, Tränen drängten sich ins Auge, jene Tränen, welche in jedem edel fühlenden Herzen der Anblick des Falles der Menschenwürde, die Verworfenheit und Nichtswürdigkeit der menschlichen Natur zu wecken pflegt. Denn nicht nur das schmerzte, daß die Träume verflogen, sondern daß sie auf eine so furchtbare Weise verflogen und daß jener russische Idealismus, an den wir glauben wollten, das Volk nicht zu den Höhen der Wahrheit und Gerechtigkeit hinaufführte, sondern es in den Kot des Hasses hinabstürzte, in der

Überzeugung, daß dieſer Kot eben das Ideal ſei, das Gott ſeinem auserkorenen Volke gezeigt hätte. Welche Abgründe der Nichtswürdigkeit mußten ſich noch in der ruſſiſchen Seele bergen, wenn die Lehren Akſakows in ihr Inneres eindringen konnten!

Ja . . . der Nichtswürdigkeit. Der Ausdruck iſt nicht zu ſcharf. „Nichtswürdig — ſchreibt der Biſchof Kraſinski in ſeinem Lexikon der Synonima — iſt dieſer Menſch, der nicht einmal das Bewußtſein moraliſcher Güte hat, der ſich zu nichts Edlem erheben kann, der kaum wert iſt, Menſch genannt zu werden; er unterſcheidet ſich von dem gemeinen Menſchen dadurch, daß er ſich von keinem edlen Gefühl leiten läßt, das in ſeiner Seele vielleicht nicht einmal erwacht iſt; der gemeine Menſch iſt aber bereit, für ſeinen Vorteil oder ſeine perſönlichen Ausſichten die Wahrheit, Gerechtigkeit, ja ſelbſt das Gewiſſen aufzuopfern.“ Alſo war Katkow, als er den ruſſiſchen Nihilismus für eine polniſche Intrige erklärte, wohl wiſſend, daß dem nicht ſo ſei, gemein, denn um ſeine perſönliche Leidenſchaft zu befriedigen, „opferte er Wahrheit, Gerechtigkeit, ja ſogar das Gewiſſen“ — nichtswürdig aber war Akſakow, als er mit dem Ideal des von Gott auserkorenen und das Geſetz Chriſti erfüllenden Rußlands auf den Lippen und im Herzen nicht nur lehrte, wie man Polen niedertreten ſolle, ſondern ſich noch in wehmütigen Betrachtungen darüber erging, was für eine Wohltat für Polen dieſe Unterdrückung ſeiner angeſtammten Rechte wäre: „denn indem wir aus der Schule, dem Amt und dem öffentlichen Leben die polniſche Sprache verſtießen und durch die ruſſiſche als Staatsſprache erſetzten, gaben wir den Polen die Möglichkeit, ſich mit Rußland und den Ruſſen zu befreunden und ſie brüderlich lieben zu lernen.“ Nichtswürdig war Akſakow, als er das ſchrieb, denn er bewies dadurch, daß „in ſeiner Seele

nicht einmal das Bewußtſein moraliſcher Güte vorhanden, daß er kaum wert war, Menſch genannt zu werden.“ Wir verachten einen gemeinen Menſchen, können jedoch immer noch die Hoffnung nähren, er werde ſeine Handlungsweiſe ändern, ſobald es ihn zu überzeugen gelingt, daß die Gerechtigkeit ſeinem Intereſſe nicht in den Weg tritt; der Nichtswürdige bleibt nichtswürdig, denn „das edle Gefühl in ſeiner Bruſt iſt vielleicht nicht einmal erwacht“.

Guter Glaube neben Heuchelei, Nichtswürdigkeit neben idealen Trieben — welch ein ungeheuerlicher, kaum zu glaubender Widerſpruch in der Seele eines Menſchen! Und doch war Akſakow ein ſolcher Menſch. Dieſes Streben nach dem Guten bei gleichzeitiger Unfähigkeit, zwiſchen gut und böſe zu unterſcheiden, iſt das Produkt jahrhundertelangen abſolutiſtiſchen Druckes. Daher halten wir Akſakow für einen rein ruſſiſchen Typus. Dadurch wollen wir jedoch dem ruſſiſchen Volke durchaus nicht nahetreten — auch Leo Tolſtoi iſt ein ruſſiſcher Typus und ein Gebilde der Geſchichte.

Akſakow ſtarb im Jahre 1885. Die Partei der Slavophilen verlor ihr Haupt. Allerdings hatte Akſakow das Slavophilentum, was das politiſche Programm anbetrifft, faſt vollſtändig mit der Partei Katkows verſchmelzt, verſchieden jedoch war hier und da der Ausgangspunkt: Katkow predigte die Ruſſifikation im Namen des Staatsintereſſes, Akſakow im Namen der chriſtlichen Sendung, alles in der Welt zu vernichten, was mit dem Chriſtentum im Widerſpruch ſtünde; da aber Rußland ſeiner Anſicht nach der einzige wahrhaft chriſtliche Staat war, alſo hätte man zu Ehren Gottes die ganze Welt, vor allem aber die Rußland unterworfenen fremden Stämme zertreten ſollen. Dieſe Identifizierung der chriſtlichen Liebe mit dem Gewaltakt der Ruſſifikation mußte nicht nur den logiſch denkenden Menſchen,

ſondern auch ſolchen, die noch nicht vollſtändig entartet waren, mißfallen. Trotzdem lockte viele in den Lehren Akſakows das Dogma der Sendung und des Vorranges Rußlands, während bei Katkow deſſen Trockenheit und die reaktionären Beſtrebungen in den inneren Angelegenheiten des urſprünglichen Rußlands abſtießen. Gar zu weit hatten ſich jedoch dieſe Menſchen bereits von den romantiſchen Schwärmereien des urſprünglichen Slavophilentums entfernt, ſie brauchten alſo einen neuen Kodex für ihren Patriotismus; denn was Akſakow bot, war eine allzu ungeheuerliche Miſchung egoiſtiſcher Politik des Intereſſes mit ideal-chriſtlichen Träumereien. Da verfiel der talentvolle Kritiker und Verfaſſer mehrerer geſchätzter philoſophiſcher Abhandlungen, der mit den Beſtrebuugen der Slavophilen ſympathiſierende Nikolaus Strachow auf den Gedanken, daß als ſolcher Kodex oder beſſer als patriotiſches Evangelium, welches die führerloſen und ſich ſelbſt überlaſſenen Anhänger des Slavophilentums wieder vereinigen könnte, das Werk des damals ſchon verſtorbenen Nikolaus Danilewsky unter dem Titel Rußland und Europa anerkannt werden müßte; es war um das Jahr 1870 erſchienen, ohne ein beſonderes Intereſſe erweckt zu haben.

Danilewsky, Naturforſcher von Beruf und Verfaſſer eines Buches über den Darwinismus, näherte ſich in ſeinen politiſchen Anſchauungen den Slavophilen; ſo wie dieſe, war auch er zu der Schlußfolgerung von der großen Sendung in der zukünftigen Geſchichtsepoche Rußlands gelangt, in der dasſelbe in ſittlicher Beziehung der Welt vorangehen, in materieller Hinſicht aber über dieſelbe herrſchen ſollte. Aber frei von den meſſianiſtiſchen Phantasmen eines von Gott auserkorenen Rußlands, gab er ſeiner Anſchauung eine ſcheinbar ſtreng wiſſenſchaftliche Baſis, indem er mit der Theorie „der kultur-hiſtoriſchen Typen“ auftrat, nach der die Menſch-

heit aus besonderen Gruppen stammesverwandter Völker bestand, die durch die Verwandtschaft der Sprache und die Gemeinschaft geistiger und kultureller Prinzipien mit einander verbunden sind. Unter diesen Gruppen gingen die kräftigeren und talentvolleren reihenweise nach einander in der Geschichte voran. Einen solchen besonderen kulturhistorischen Typus stellte — nach Danilewsky — auch Rußland mit den übrigen slavischen Völkern vor und es sollte in Kürze den bereits abgelebten romanisch-germanischen Typus ablösen.

Der Einfall Strachows war treffend. Das von ihm aus dem Staube der Vergessenheit hervorgezogene Werk wurde plötzlich berühmt und erfreute sich einer ungeheueren Beliebtheit bei der Gesellschaft, die durch die langjährige Propaganda des nationalen Egoismus und des Hasses in den Spalten der „Ruß“ und der „Moskauer Nachrichten“ demoralisiert war. Die Annexionsgelüste Rußlands fanden in diesem pseudowissenschaftlichen Buche ihre Begründung, besonders aber gefiel die Behauptung Danilewskys, daß jeder Mensch unbedingt der Gruppe dienen müsse, der er angehöre, daß er außer ihr, im Verhältnis zu anderen Völkern, gar keine moralischen Verpflichtungen habe. Kurz, die Menschheit hörte auf, als Ganzes zu existieren, von einem Reiche Gottes auf Erden, von einer allgemeinen Wahrheit war keine Rede mehr; jedes Volk hatte seine besondere Wahrheit, seine besondere Ethik, nach der unbedingt alles gut war, was zur Erreichung seines Zieles führte. Für Rußland war — nach Danilewsky — das nächste Ziel die Annexion Konstantinopels mit dem ganzen Osten, nur darin allein sollte es das Kriterium der Wertschätzung der Menschen und Dinge in Europa erblicken. Alles was dort geschieht, müsse Rußland benützen und ausnützen, geleitet von dem ausschließlichen Gedanken an sich selbst, „ohne darauf zu achten, welche Folgen daraus für

Europa ſelbſt, für die Menſchheit, die Freiheit, die Kultur entſpringen könnten." . . . „Ohne Liebe und ohne Haß (denn in dieſer uns fremden Welt kann kein Ding unſere Sympathie oder Antipathie erwecken), in demſelben Maße gleichgiltig gegen alle, gegen Rote und Weiße, gegen Demagogie und den Despotismus, den Legitimismus und die Revolution, gegen Deutſche und Franzoſen und Engländer und Italiener, gegen Napoleon, Bismarck, Gladſtone und Garibaldi, dürfen wir als treue Bundesgenoſſen nur diejenigen anſehen, die uns in dem Streben nach unſerem einzigen und unveränderlichen Ziel nützlich ſein können." . . . „Am ſchädlichſten und gefährlichſten für Rußland iſt in Europa das Gleichgewicht der politiſchen Kräfte, jede Verletzung desſelben, von welcher Seite ſie auch komme, iſt alſo nützlich und wünſchenswert." . . . „Wir müſſen endgiltig jede Solidarität mit den europäiſchen Intereſſen aufgeben . . ."

Weiter konnte man unmöglich in der Aufforderung zum nationalen Egoismus gehen, einem Egoismus, der das chriſtliche Geſetz hochmütig ignorierte, oder es nur inſofern anerkannte, inwiefern es in dem Streben „nach dem einzigen, unveränderlichen Ziele", d. h. nach der Annexion Konſtantinopels und der Herrſchaft über die Welt behilflich ſein konnte.

# Die Politik Alexanders III.

Auf den Ideen Katkows und Aksakows fußte die innere Politik der Regierung zur Zeit Alexanders III. Man kann sie als Syntheſe der politiſchen Syſteme Nikolaus I. und Alexanders II., erſonnen von Katkow und Akſakow, übernommen und mit diaboliſcher Bosheit durchgeführt von den Ratgebern des Zaren, auffaſſen. Das Programm der Politik Nikolaus I. hat man als offiziellen Nationalismus*) charakteriſiert, der auf einer rückſichtsloſen religiöſen Ehrfurcht vor der Idee des Autokratismus als des Grundprinzips der ruſſiſchen Geſchichte und vor der Perſon des Zaren als des Trägers und Leiters des Nationalgeiſtes beruht. Ruhe und innerer Wohlſtand, Einheit, Kraft, Anſehen und Majeſtät Europa gegenüber, das in Parteien zerriſſen und ewig von dem Geſpenſte blutigen Umſturzes bedroht war, ſollten die Folge dieſer frommen Ehrfurcht vor der Perſon des Monarchen ſein. Nikolaus I. verſtand zu wollen und verſtand zu regieren und begann mit unnachſichtiger Konſequenz dieſen ſeinen Grundſatz durchzuführen. Bald dehnte ſich der Schutz des Staates allſeitig, kleinlich, in alle Einzelheiten eindringend über alle Lebenslagen der Untertanen aus: die Regierung dachte ſtatt ihrer, die Regierung ſorgte unermüdlich für ihr Wohl — ſo mögen auch ſie der Regierung trauen und ruhig ſchlafen; ſie dürfen

*) Pypin: Charakteriſtik der literariſchen Anſchauungen in Rußland. Petersburg.

nicht denken, nicht diskutieren, ja nicht einmal die wohltätigen Handlungen der Regierung loben; die Regierung braucht weder Lobeserhebungen noch Liebesbeweise, noch die Hilfe der Untertanen — die Regierung weiß, was sie will, was sie tun und wie sie es tun soll. Die Geschichte der damaligen Zensur ist eine unerschöpfliche Schatzkammer von Beweisen, zu welchem Unsinn die konsequent durchgeführte Anwendung des Nikolausschen Systems auf jede Einzelheit geführt hat. So verfaßte Thaddäus Bulharyn, ein russifizierter Pole, anfangs napoleonischer Soldat, dann russischer Schriftsteller und Redakteur der einzigen in Petersburg wohl gelittenen Zeitung „Die Biene des Nordens", eines Tages eine begeisterte Dithyrambe aus Anlaß irgend einer Verordnung der Regierung. Sofort wurde er zum General Dubbelt berufen, dem Beistand des Gendarmeriechefs. „Bist schon wieder einmal ins Komplimentieren hineingeraten" — donnerte ihn der General an — was fällt dir ein, Kommentare zu den Allerhöchsten Verordnungen zu verfassen? Die Regierung braucht deine Lobeserhebungen nicht; was sie befohlen, das wird auch ohne dein Zutun geschehen!" — „Worüber also soll ich denn schreiben, Exzellenz?" — „Theater, Ausstellungen, Magazine, Restaurationen, Konditoreien — zählte Dubbelt auf — das ist dein Rayon, weiter keinen Schritt." Was die Theater anbetrifft, so ist noch zu bemerken, daß die Kritik des Spieles der Darsteller in Staatstheatern verboten war, da dieselben als Staatsbeamte angesehen wurden.

Der Krimkrieg erwies die ganze Richtigkeit dieses Systems. „Von außen Glanz, innen Fäulnis" — äußerte sich damals einer der höchsten Würdenträger. Daher beschloß auch Alexander II., neue Bahnen zu betreten, indem er eine Reihe liberaler Reformen einführte: Aufhebung der Leibeigenschaft, allgemeine Wehrpflicht, städtische Selbstverwaltung, Landgerichte.

Aber es fehlte viel, daß alles dies die Gesellschaft und die Regierung mit dem Bande der Dankbarkeit umschlungen hätte: im Gegenteil, eine fast allgemeine Erbitterung war die Folge — sowohl unter den Reaktionären — was übrigens von geringerer Bedeutung gewesen wäre — als auch unter den Fortschrittlern und Freisinnigen. Der soziale Gedanke, der unter den vorhergehenden Regierungen zum Schweigen verurteilt war, fühlte sich plötzlich frei, zerbrach freudetrunken alle Schranken und überschüttete Rußland mit einer Reihe weitgehender Forderungen, von denen selbst die kühnsten offiziellen Reformatoren nie zu träumen gewagt hatten. Der langjährige Druck unter Nikolaus hatte bei dem denkenden Teile der Gesellschaft allgemeines Mißtrauen gegen die Regierung hervorgerufen, man beschuldigte die Regierung der Heuchelei; scharfes, angreifendes Auftreten gegen dieselbe war notwendige Bedingung für einen Schriftsteller, der Anerkennung und Berühmtheit gewinnen wollte; dagegen reagierte die Regierung; daher neue Erbitterung u. s. w. Die Folge dieses Zustandes war der revolutionäre Nihilismus, der glänzende Repräsentanten in der Literatur und unerschrockene Agitatoren im Handeln fand, eine Zeit lang zur drohenden Macht wurde und in der Ermordung Alexanders II. einen kurz andauernden Triumph feierte.

Demgemäß mußte natürlich mit der neuen Regierung auch eine reaktionäre Wendung erfolgen. Doch war es unmöglich, nach der relativen Freiheit, die Alexander II. der Gesellschaft gegeben hatte, unmittelbar zum rücksichtslosen Absolutismus des Zaren Nikolaus zurückzukehren. Was war nun zu tun? Da bemächtigte sich des Thrones jene unheilvolle Idee, die in der Ehe der Staatsvergötterung Katkows mit dem orthodox-russischen Messianismus Aksakows geboren war. Diese Idee wurde von Männern, die am Ruder des Staates standen,

wie Dm. Tolſtoi und Pobedonoszew mit durchtriebenem Macchiavellismus verwirklicht; derſelbe hatte ſeine Quelle darin, daß ſie ein tiefes Verſtändnis für die nachteiligen Elemente des ruſſiſchen Charakters beſaßen und dieſelben ausgezeichnet zu verwerten wußten.

Wir nehmen an, daß dieſe Ratgeber des Thrones in folgender Weiſe ihre Schlüſſe zogen: Katkow hat Recht, man muß den Abſolutismus Nikolaus I. wieder auferwecken; indem man dieſem Ziele auf geradem Wege, ohne Umſchweife und ohne Zögern, entgegengeht, muß man aber ſo handeln, daß die Geſellſchaft ſelbſt die Hand dazu biete, daß die Initiative von ihr ausgehe; dabei werden die nationaliſtiſchen, meſſianiſchen, orthodox-ruſſiſchen, von Akſakow gefeierten Inſtinkte behilflich ſein; laßt uns alſo die Reformen der vorigen Regierung vereiteln, die Kompetenz der Semſtwos beſchränken, die Geſellſchaft in Schach halten und aufmerkſam jeden ihrer Schritte beobachten; aber um der fünfundzwanzigjährigen Tradition der liberalen Regierung Alexanders II. ein unentbehrliches Zugeſtändnis zu machen, wollen wir der Geſellſchaft eine Freiheit geben, der ſie unter Nikolaus beraubt war: geſtatten wir der Preſſe alle unſere Schritte zu loben, ja uns in der von uns vorgeſchriebenen Richtung zu überbieten; hängen wir dabei an den Landesgrenzen die Fahne der Orthodoxie und des Ruſſentums aus, lenken wir dahin die unruhigen Inſtinkte des Volkes und geben wir ihm auf dieſem Gebiete unbegrenzte Freiheit. Mit einem Wort: der Nikolausſche Abſolutismus, gemildert durch die Freiheit eines offiziellen Patriotismus, d. h. durch die Freiheit, die Regierung loben und ihr bei der Vernichtung des Liberalismus im Innern und der ſtammesverſchiedenen Elemente an den Grenzen helfen zu dürfen

— das war jene Syntheſe Nikolaus I. mit Alexander II., welche die Politik Alexanders III. geſchaffen hatte.

Der Erfolg war überaus glänzend. Es iſt anzunehmen, daß er ſogar die Erwartungen der offiziellen Initiatoren der Richtung übertraf. Die Preſſe machte ſich wütend über die unglücklichen Landesgrenzen, ihr folgte die Geſellſchaft, wenn auch nicht ganz, ſo doch jedenfalls zum größeren Teil. Ich ſelbſt habe liberal, faſt revolutionär geſtimmte Männer aus der Zeit Alexanders II. gekannt, die nun ihre Sympathie der Ruſſifizierung der baltiſchen Provinzen zuwandten und zwar im guten Glauben, ohne ſich von der in ihnen vorgegangenen Überzeugungsverſchiedenheit Rechenſchaft abzulegen; ſie dachten ihrem Liberalismus eben dadurch den beſten Ausdruck zu geben, indem ſie konſervative Barone und Paſtoren zu erdrücken ſuchten. Und es ſchien, daß dieſes Ungeheuer des Chauvinismus in der Tat der Hydra der Revolution den Kopf abgeriſſen hätte. In der Preſſe begann eine lärmende Lizitation patriotiſcher Gemeinheit. „Nieder mit den Polen!“ riefen die „Moskauer Nachrichten“ Katkows. „So befiehlt es das Gebot unſeres Glaubens und unſeres Gottes“ — fügt die Akſakowſche „Ruß“ hinzu. „Vernichtung den Pflanzen deutſcher Kultur am Baltiſchen Meere“ — riefen einſtimmig alle Zeitungen. „Finnland hat Konſtitution — heulte die einflußreichſte aller Zeitungen, das „Nowoje Wremia“ — weg damit, weg mit der Autonomie der Schweden und Finnen, Rußland iſt nur für die Ruſſen da.“ „Die Gruſen im Kaukaſus denken immer noch an ihre verlorene Unabhängigkeit, demütigt ſie!“ griff man andererſeits auf. „Auch die Armenier erheben ihr Haupt“ — echote jemand. „In Wolhynien gibt es katholiſche Tſchechen, weg mit dieſer lateiniſchen Peſt!“ rief man in den klerikalen Organen. „Am Baikalſee — brüllte im „Swiet“ Komarow, der alle zu überbieten ſuchte

— wohnen tauſende von Buräten, Bekenner Buddhas; die Religion Buddhas iſt ſtaatsgefährlich, ſchickt Miſſionäre und Polizei dahin, ſie müſſen orthodox werden!“ „Was da Buddha — erdröhnte es von überall her in einſtimmigem Chorus, in dem nach dem Tode Katkows und Akſakows Suworin*), ein talentvoller Publiziſt aber niederträchtiger Charakter, den Kapellmeiſter zu ſpielen pflegte — aber der Katholizismus, die Intrigen der Jeſuiten und Reſurrektioniſten, die Uniten in Polen? Dieſe vernichtet, das iſt das Ziel unſerer Taten, unſer Beruf, unſer Ruhm; wo iſt die Regierung, was tut ſie? In Podlachien wohnen Widerſpenſtige, von verkappten Jeſuiten werden ſie heimlich getraut; löſet dieſe Ehen, verſchickt die Männer nach Sibirien, die Frauen nach dem Süden, die Kinder aber nehmt ihnen und erziehet ſie zu Orthodoxen!“

Die gehorſame Regierung tat in dieſen Fällen alles, was die Preſſe diktierte, wußte ſich jedoch mit den widerſpenſtigen polniſchen nnd ruthenischen Uniten keinen Rat zu ſchaffen. Dieſes materiell ruinierte, mit Gefängnishaft und Knutenhieben gemarterte Volk hielt treu zu dem Glauben ſeiner Väter. „Es gibt keine ſtarke Regierung — jammerte man damals, denn in dieſer ehrenwerten Geſellſchaft ließ ſich außer der ſtürmenden Avantgarde auch oft das Weinen empfindſamer Scheinheiliger hören — wir Armen, Kraftloſen, Sanftmütigen laſſen uns von polniſch-jeſuitiſchen Intrigen beherrſchen!“

Wie verhielten ſich die liberalen Zeitungen dagegen? Die beſſeren hörten auf zu exiſtieren, es vegetierten nur noch die „Nowoſti“ in Petersburg und die „Rußkija Wedomoſti“ in Moskau; doch war dies ein rein negativer Liberalismus, der ſich nur dadurch kundgab, daß er an den Hetzereien gegen die Grenzen keinen Anteil nahm.

*) Redakteur des „Nowoje Wremia“.

Der Kot dieſer Gemeinheit ergoß ſich über ganz Rußland, überdeckte es mit einem ſchmutzigen aber einförmigen patriotiſchen Firnis und verlieh ihm angeſichts der Welt den Schein mächtiger Einheit und Einmütigkeit; er ertränkte auch für eine gewiſſe Zeit den Nihilismus und mit ihm gar viel Notwendiges, denn alle öffentlichen Tugenden wie Edelſinn, Parteiloſigkeit, Billigkeit, Überzeugungsmut, Ideentreue, ſittliche Initiative. Was aber hatte das alles zu bedeuten im Vergleich mit dem Triumph der Staatsmänner! „Nach außen hin war ja der Glanz da", der Nihilismus ſchwieg ſtill, die ganze Welt zitterte, Frankreich lag Rußland ſchmeichelnd zu Füßen. Da brauchten ſie wohl nicht zu fragen, ob der auf der Fäulnis der Ideen Katkows und Akſakows ſtehende und mit der Gemeinheit, die ſie ihm ſelbſt eingeimpft hatten, durchtränkte Koloß eine Zukunft vor ſich hätte und ob die auf Koſten der Demoraliſation der Gefühle erkämpfte Macht Bedingungen der Dauer beſäße.

Die dreizehnjährige Herrſchaft dieſer Staatsmänner, die ſich leider bis auf den heutigen Tag erſtreckt, hatte Rußland einem derartigen ſittlichen und geiſtigen Verfall entgegengeführt, wie es einen ſolchen bis dahin noch nie erlebt hatte. Dreißig Jahre hindurch unterdrückte Nikolaus I. mit eiſerner Hand alle Erſcheinungen einer ſelbſtändigen Idee und es ſtand ihm eine dreſſierte Armee von Zenſoren zu Gebote, die ſich durch Strenge und Argwohn zu Sinnloſigkeiten hinreißen ließen, die wir heute nicht zu faſſen vermögen. Und doch war dieſe Idee freier als der eiſerne Wille des Zaren, kräftiger als alle Anſtrengungen der Zenſoren. Noch mehr! Gerade dieſe Epoche iſt in der Geſchichte der ruſſiſchen Ideenbewegung die glänzendſte: Puſchkin und Lermontow wirken als Dichter, Gogol als Romanſchriftſteller, Bielinsky als Kritiker, die Slavophilen und die „Weſteuropäer" als Publiziſten und Philoſophen! Unter

Nikolaus begannen auch diejenigen zu ſchaffen, denen die ruſſiſche Literatur ihren europäiſchen Ruf verdankt: Turgeniew, Doſtojewsky, Leo Tolſtoj, Stſchedrin — ſie alle wuchſen in der Atmoſphäre des Nikolausſchen Druckes heran; doch vergiftete ſie dieſe Atmoſphäre nicht, ja ſie ſchwächte nicht einmal ihre Kraft; im Gegenteil, ſie weckte die Luſt zum Kampf, und ihr erſter Schritt war ein Proteſt gegen den Druck. Und wie viel neue und glänzende Kräfte entfalteten ſich, als mit der Thronbeſteigung Alexanders II. auch die Freiheit mit in das Land einzog! Werden ſich wohl jetzt in hinreichender Anzahl ſolche finden, die imſtande wären, jene zu erſetzen? Und es erwartet ſie eine ungleich ſchwerere Aufgabe: ſie müſſen Rußland aus dem Abgrund hervorholen, in den es Pobiedonoszew, Dmitri Tolſtoj, Sipiagin und Plehwe mit Hilfe Katkows und Akſakows und der ganzen Reptilienpreſſe geſtürzt haben.

Im Jahre 1896 disputierten in Petersburg die Lenker des ruſſiſchen Staatsſchiffes über Polen. Der Warſchauer Statthalter Fürſt Imeretinsky, war der Stimme des geſunden Verſtandes, den ihm ſeine amtliche Ruſſifikationsſucht noch nicht ganz gedämpft hatte, gefolgt und widerſetzte ſich der ſinnloſeſten Ungeheuerlichkeit des ruſſifizierenden Syſtems, nämlich dem Unterricht der polniſchen Sprache für polniſche Kinder — in ruſſiſcher Sprache.

Aufgebracht fuhr damals das angeſehenſte Mitglied des Kollegiums auf, eben jenes, in dem die eheliche Verbindung der Ideen Katkows und Akſakows ihre lebendige Verkörperung gefunden hatte. „Das Ziel der Regierung — begann Pobedonoszew zu beweiſen — iſt keineswegs die Ruſſifizierung der Polen mit Hilfe der Schule. Nur die ruſſiſche Staatsgewalt darf ſich für die Repräſentantin der herrſchenden Nationalität halten, alſo muß ſie dafür ſorgen, daß gerechte

Anſchauungen über das ruſſiſche Leben, daß wahrhafte Vorſtellungen über das ruſſiſche Volk, ſeine Vergangenheit und Gegenwart unter allen ihren Untertanen ohne Anſehen ihrer Abſtammung verbreitet werden.“ Hier ſchwieg der würdevolle Interpret der Idee Akſakows und fügte nicht hinzu, daß jene „wahre Darſtellung des ruſſiſchen Volkes“ die Polen mit Rußland vertraut machen und ihnen Liebe zu demſelben einflößen könnte; doch griff dieſen Gedanken der Miniſter Oſtrowsky auf, ſein Kollege im Staatsrat. „Die wahre Darſtellung Rußlands, in der Schule verbreitet — ſagte er — wird der Seele des polniſchen Volkes die ruſſiſche Nationalidee einimpfen. Daher iſt die ruſſiſche Sprache das kräftigſte Mittel, denn ſie iſt die Wärterin des ruſſiſchen Nationalgeiſtes, der ſittlichen Phyſiognomie des Volkes und in jedem ihrer Worte iſt ein Teil dieſes Geiſtes enthalten.“ Und welcher Schluß folgt hieraus? Damit polniſche Kinder „das wahre Rußland“ kennen und nachdem ſie es erkannt, dasſelbe auch lieben lernten, damit polniſche Kinder die „ruſſiſche Nationalidee“ in ſich aufnehmen könnten — ſollen ſie polniſche Grammatik in ruſſiſcher Sprache lernen oder es ſoll, um mich im Amtsſtil, deſſen ſich die beiden Würdenträger bedient hatten, auszudrücken, das Projekt des Warſchauer Statthalters einer Kommiſſion übermittelt werden.*)

Teneatis risum! Warum hatten jene Vertreter der heiligen Orthodoxie und des ſlaviſchen Byzantinismus nicht den Mut, ihren Gedanken gerade heraus auszuſprechen, ſo wie dies Katkow oder Bismarck zu tun pflegten? Warum ſagten ſie nicht, daß nicht einmal der Unterricht der polniſchen Sprache zugelaſſen werden könne, da dies eine Breſche in die Mauer der Ruſſifikation gelegt hätte? Warum kleideten

*) Vgl. Geheime Dokumente der ruſſiſchen Regierung, London 1898. (Poln.)

ſie ihre Worte in das Gewand der bekannten ſentimentalen Phraſeologie Akſakows über „ruſſiſche Wahrheit“, „ruſſiſchen Nationalgeiſt“, über „ruſſiſche Sprache als Wärterin dieſes Geiſtes“? Vielleicht deswegen, damit wir die gemeine Falſchheit ihrer Seelen beſſer kennen lernten? Ihre Worte werden Jahrhunderte überdauern, ſie werden ewig von dem Verhältnis Rußlands zu Polen zeugen. So mögen denn die zukünftigen Geſchlechter es wiſſen: es hat gegen Ende des XIX. Jahrhunderts an der Spitze des ruſſiſchen Staates Männer gegeben, die einerſeits dem Monarchen und der öffentlichen Meinung die Verſicherung gaben, ſie wollten das polniſche Volk „das wahre Rußland“ und den ruſſiſchen Nationalgeiſt erkennen laſſen — die aber andererſeits nicht nur die angeſtammten Rechte dieſes Volkes mit Füßen traten, ſondern überdies mit der Wolluſt eines Tigers ihr frevelhaftes Spiel mit ihm trieben, indem ſie es mit der Süße ſeiner Mutterſprache kitzelten, welche ſie — in ruſſiſcher Sprache darboten.

Sieht das „wahre Rußland“ ſo aus?

---

## IV.

# Wladimir Solowiew im Kampfe mit dem zersetzten Slavophilismus.

Nie werde ich den denkwürdigen Augenblick in meiner frühen Jugend vergessen, da mir in schimmerndem poetischen Gewande der Slavophilismus entgegentrat und für längere Zeit meine Phantasie mit sich fortriß. Das geschah in Dorpat, wohin ich mich, berauscht von den Träumen der polnischen messianischen Poesie, als Student begeben hatte. Krasinskis Irydion war für mich nicht nur — was er für jeden Polen sein sollte — der höchste Ausdruck des Nationalgeistes, sondern überdies ein Zeugnis, daß Polen die Kraft haben würde, der christlichen Gemeinschaft zum Vorbild zu dienen. Die schnelle Verwirklichung dieses Ideals hing, wie ich wähnte, von uns, der Jugend ab, in dieser Richtung hätten wir unsere Bestrebungen konzentrieren sollen, indem wir mit der inneren Arbeit an der eigenen Vervollkommnung in christlich-irydionischem Geiste anfingen. Rasch jedoch wurde die jugendliche Naivetät dieses Glaubens durch die Wirklichkeit zerstreut: unter meinen Kollegen huldigten die reifsten dem Positivismus, der Rest hielt allerdings an dem katholischen Glauben fest, doch war dies ein positiver, nüchterner, trockener Katholizismus, der den Kult Krasinskis vollständig ausschloß. Enttäuscht zog ich mich von allen zurück und vergrub mich im Sanskrit und in

der Sprachwiſſenſchaft, um auf dieſem Wege das erſehnte Ziel zu erreichen: ſollte doch die vergleichende Grammatik die Erforſchung der Stellung der Slaven unter den übrigen indoeuropäiſchen Völkern erleichtern, die Urgeſchichte derſelben aufklären und jene Grundprinzipien ihres Charakters aufdecken, mit deren Hilfe die Möglichkeit geboten war, nicht nur die Vergangenheit der Slaven zu erklären, ſondern auch die Fingerzeige zu finden, welche Bahnen in der Zukunft zu beſchreiten wären. Es gehörte indeſſen kein beſonderer Scharfſinn dazu, gar bald einzuſehen, daß auch auf dieſem Wege höchſtens nur eine ſehr entlegene Zukunft die gewünſchten Reſultate liefern könnte. Abermals ergriff mich Enttäuſchung, als ein unverhoffter Umſtand meinen patriotiſch-idealiſtiſchen Träumereien eine neue Richtung gab. Als Hörer der Philologie hatte ich Vorträge über ruſſiſche Literatur belegen müſſen. Der Profeſſor dieſes Gegenſtandes, Paul Wiskowatow, weilte damals auf Urlaub und kehrte erſt gegen Ende des Semeſters zurück. Geſpannt ging ich in die erſte Vorleſung, umſomehr, da man mir ihn als glänzenden Redner empfohlen hatte. Meine Erwartung wurde durch die Wirklichkeit weit übertroffen. Die ungewöhnlich ſchönen Geſichtszüge, die klangvolle Stimme, die Haltung, die eher einem Tribunen aus der Epoche des ſchwärmeriſchen Liberalismus der erſten Hälfte des XIX. Jahrhunderts denn einem Profeſſor zukam, die leicht dahinfließende Redegabe, die Begeiſterung, die jedes ſeiner Worte durchwehte — alles das mußte den ideal ſtrebenden und in ſeiner nächſten Umgebung vereinſamten Jüngling mächtig anziehen. Der Profeſſor ſprach über den myſtiſchen Patriotismus Gogols und las mit hinreißendem Enthuſiasmus den poetiſchen Schluß des erſten Bandes der „Toten Seelen“ vor, wo Rußland, indem es in voller Jugendkraft und im Vorgefühl ſeiner großen Zukunft den Weltſchauplatz betritt, mit einem ruſſiſchen

Dreigeſpann verglichen wird, das in raſendem Laufe in die unendliche Weite der Steppe hinausſtürmt. Der myſtiſche Glaube an Rußland verband Gogol mit den Schöpfern des Slavophilentums, und zu dieſen ging auch der Profeſſor in ſeinem Vortrag über; aus ſeinem Munde erfuhr ich zum erſten Male von der Exiſtenz dieſer Strömung, er ſprach von ihr mit derſelben Wärme wie über Gogol, wobei er hauptſächlich den erhabenen chriſtlichen Idealismus hervorhob, welcher für die Beſtrebungen der erſten Slavophilen die Grundlage bildete. In ihrem Patriotismus war, ſo wie ihn der Profeſſor darſtellte, durchaus nichts, was die Gefühle eines Polen hätte beleidigen können; im Gegenteil, von Anfang an frappierte mich eine gewiſſe Ähnlichkeit ihrer Lehre mit den Traumbildern der polniſchen Dichterpropheten. Kurz, in der bezaubernden Geſtalt des Profeſſors und Redners ſtellte ſich mir das ruſſiſche Slavophilentum von ſeiner poetiſchen Seite als der Ausdruck der tiefſten und beſten Wünſche und Beſtrebungen eines jungen Volkes vor, das im Vertrauen auf ſeine eigenen Kräfte mit heißer Begierde nach großen Taten verlangt.

Unter dem Eindruck dieſer Vorleſung machte ich am nächſten Tage dem Profeſſor meinen Beſuch. Ich wurde herzlich empfangen und noch mehr wuchs der Zauber, von dem ich mich durch die ganze Zeit meiner Studien nicht befreien konnte; es entwickelte ſich zwiſchen uns ein inniges Verhältnis. Damals keimte unter ſeinem Einfluß in mir der Gedanke auf, daß die Verwirklichung der Idee Chriſti, die uns die polniſche Dichtung zum Ziel ſetzte, die aber unſerer ſchwachen Kräfte wegen nicht in Erfüllung gehen konnte, ſich vielleicht leichter auf allſlaviſchem Schauplatz mit Hilfe der edelſten Geiſter Rußlands erreichen ließe, die ja doch von derſelben Idee durchdrungen waren; die gemeinſchaftliche Verehrung des chriſtlichen Ideals ſollte die entzweiten Völker

wieder vereinigen, der Umstand aber, daß nach Krasinski dieses Ideal nur auf römisch-katholischem, nach Chomiakow aber und anderen Begründern des Slavophilentums nur auf griechisch-orthodoxem Boden sich entwickeln könnte, schien mir von keiner allzu großen Bedeutung zu sein, im Falle nur auf beiden Seiten der gute Wille vorhanden wäre. Meine Ansicht war keineswegs so naiv, als es den Anschein hätte haben können, denn bald darauf sollte aus dem Schoße des Slavophilentums ein mächtiger Geist, Wladimir Solowiew hervorgehen, der mutig verkündete, daß die Vereinigung mit der abendländischen Kirche Rußlands erster Schritt auf dem Wege zur Erfüllung seiner Sendung sein müßte.

Meine Gedanken über die Verwandtschaft des Slavophilentums mit dem polnischen Messianismus faßte ich in einem Referat für das literarische Seminar zusammen; daraus entstand in der Folge ein längerer Artikel. Stolz auf die Entdeckung der von niemandem vorher wahrgenommenen mystischen Gemeinschaft Polens mit Rußland konnte ich nach Petersburg fahren; meine Arbeit war die Eintrittskarte in das Haus des berühmten Erben der Slavophilen, Orest Millers, Professors der russischen Literatur an der Petersburger Universität. Dieser Gelehrte zeichnete sich nicht nur durch Wissen, Fleiß und Scharfsinn aus, sondern auch durch apostolischen Eifer. Sein Slavophilismus war etwas Höheres als poetische Träumerei; er hatte diese Lehre nicht deswegen in sich aufgenommen, weil die glänzenden Aussichten, die dadurch dem zukünftigen Rußland eröffnet wurden, seine Phantasie entzündet hätten. Das Wesen seiner Seele bestand in dem tiefen christlichen Gefühl der Ohnmacht des Menschen Gott gegenüber, welches sich mit einer nicht minder tiefen Auffassung von der Strenge der Lebenspflichten verband. Diese Eigenschaften erblickte und pries er in dem russischen Bauern, da-

her ſtammte ſeine myſtiſche Liebe zum Volk, darauf ſtützte er ſeinen Glauben an Rußland. Viel weniger zogen ihn die Orthodoxie und der Zarismus an, die der Lehre der erſten Slavophilen das Fundament geliefert hatten, ſtatt deſſen warf ſich ſeiner Einbildungskraft umſo mächtiger die große Geſtalt des Ilja Muromec auf, dieſes Helden des ruſſiſchen Volksepos, der als ideelles Vorbild der Pflicht und Selbſtverleugnung glänzend daſtand. Den Liedern über ihn widmete er ſein wichtigſtes Werk, er galt ihm als die reinſte Eſſenz der ruſſiſchen Seele, deren Hülle zerknirſchte Frömmigkeit und die Kraft der Aufopferung in ſich barg. Aus dieſen Elementen mußte alſo das zukünftige, ſittlich große, an der Spitze der Völker dem chriſtlichen Ideal zuſtrebende Rußland erſtehen; dieſe Elemente ſuchte er rings um ſich, da er ſie aber mit der leidenſchaftlichen Sehnſucht des Finders ſuchte, ſo fand er ſie leider zuweilen dort, wo ſie überhaupt nicht vorhanden waren. Von ſeinen unwillkürlichen Irrtümern legte er ſich Rechenſchaft ab, er fühlte die Erfolgloſigkeit ſeiner Beſtrebungen, er litt darunter und der Ausdruck des Leidens wich nicht von ſeinem ſchwermütigen, reichlich von Runzeln durchfurchtem Antlitz. Von ſehr kleinem Wuchs, mit gekrümmtem Rücken, machte er, wenn er den Hörſal betrat, einen faſt komiſchen Eindruck; ſobald er jedoch auf dem Katheder ſtand, feſſelte er ſeine Zuhörer eben durch jenen Ausdruck tiefer Gedankenſammlung, der mit einem gewiſſen edlen Leiden verwachſen war; unmöglich war es, dem Zauber ſeiner Stimme zu widerſtehen, welche alle Nuancen des Leidens mit bald Wehmut erweckendem, bald entnervendem Nachdruck wiedergab. So gehörte Oreſt Miller zu den Prelegenten in Petersburg, die von dem Publikum am höchſten geſchätzt wurden. Seine unbeſcholtene Rechtlichkeit, ſeine unerſchütterliche Überzeugungstreue, ſeine Lebensſtrenge umgaben dieſen

aufrichtigen Freund der Jugend mit dem Nimbus einer ſeltenen ſittlichen Autorität; alle, die ihn näher kannten, wußten auch, daß er die Strenge gegen ſich ſelbſt bis zur äußerſten Askeſe trieb und daß er, wie Wladimir Solowiew und manche andere ruſſiſche Idealiſten, ſeinem Ideal alle Lebensfreuden aufopferte und den Kelch der Sinnenfreude niemals mit ſeinen Lippen berühren wollte, um ſich umſo vollſtändiger ſeiner Miſſion hinzugeben.

Überaus gnädig von ihm aufgenommen, machte ich bald die Bekanntſchaft des zahlreichen Kreiſes ſeiner Freunde und Schüler und überzeugte mich raſch, daß das Verhältnis, welches die Mehrzahl derſelben an den gottesfürchtigen Asketen feſſelte, auf einem großen Mißverſtändniſſe beruhte. Der Meiſter entnahm der Lehre der Slavophilen deren idealſten Grundſätze — die Schüler, welche bereits von der Propaganda Akſakows vergiftet waren, zogen aus ihr nur triviale Folgerungen; der Meiſter war bis in das Innerſte von dem erſchütternden und in ganz Rußland bekannten Gedicht Chomiakows durchdrungen, in welchem der Schöpfer des Slavophilentums in edler Entrüſtung die Sünden Rußlands aufzählte: „Es brandmarken unſer Vaterland das Joch der Knechtſchaft, gottloſe Schmeichelei und Kriecherei, Ekel erregende Falſchheit, ſeelenloſe und ſchimpfliche Apathie, ſchwarze Geſetzloſigkeit in den Gerichten und Schändlichkeiten jeglicher Art“ — ſeinen Schülern kam nichts derartiges durch den Sinn, ihnen war es im Gegenſatz klar, daß Rußland, indem es eine vollkommene Religion bekannte und eine ideale Staatsform beſaß, das auserwählte Volk war, und daß infolgedeſſen eventuelle Sünden nur einen unbedeutenden Fleck auf ſeinem makelloſen Gewande zurücklaſſen konnten; der Meiſter hatte ſeinem Herzen die Worte desſelben Chomiakow eingeprägt: „Wir werden die Demokraten unter den übrigen Völkern Europas ſein und die

Verkünder humanitärer Grundsätze, welche der freien und selbständigen Entwickelung eines jeden Stammes Vorschub leisten", und vergaß nie, daß Chomiakow auf Grund dieser Worte die Schwärmereien von einem Vorrang unter den Slaven „unvernünftig" genannt hatte — seine Schüler dagegen hielten es für ihre Pflicht, allen möglichen Völkern, besonders aber ihren Brüdern, den Slaven, die Wohltat des wahren Glaubens und der „vollkommenen" russischen Kultur aufzudrängen. Auch wurde ich dort Zeuge wunderlicher Unterhaltungen. So nahm z. B. ein junger Mensch, der eben erst zum Gymnasiallehrer im Königreich Polen ernannt worden war, die Pose eines Märtyrers an, der da hinausziehen mußte, um einer tief gesunkenen Gesellschaft, in der ihn die allmächtige jesuitisch-aristokratische Intrige mit Haß und Rache verfolgen sollte, die Wahrheit zu verkünden. Voll Schmerz rief ein Veteran des Slavophilentums aus: „Wir haben es nicht verstanden, Warschau zu russifizieren, wir werden auch Riga nicht russifizieren können!" (Die Russifikationsfrage der Ostseeländer war damals an der Tagesordnung.) „Herr, aber auf Warschau haben wir ja gar kein Anrecht!" versetzte Oreſt Miller bewegt. Umsonst.

Was also konnte ihn an solche Menschen fesseln? Es fesselte ihn die Autorität des Namens Aksakows. Die Bedeutung desselben war so groß, daß jene wenigen Idealisten im Sinne Oreſt Millers, welche an der Doktrin der ersten Slavophilen unerschütterlich festhalten wollten, ohne sie — wie dies Iwan Aksakow getan hatte — im Geiste der offiziellen russifizierenden Politik umzugestalten, nicht den Mut hatten, Aksakow offen entgegenzutreten. Gar zu sehr imponierte ihnen dieser unbeugsame, starrsinnige Mann mit seiner feurigen Redegabe und seinem schriftstellerischen Talent, der überdies noch der leibliche Bruder Konstantin Aksakows, der herzliche

Freund Chomiakows und der Kirejewskys, kurz, ihr legitimer Erbe war. Erſt nach ſeinem Tode (im Jahre 1885) klärte ſich die Situation auf; man begriff, daß er den urſprünglichen, toleranten, freiſinnigen, nach Freiheit ſich ſehnenden Slavophilismus zur Verſchmelzung mit dem wütenden reaktionären Nationalismus Katkows gebracht hatte. Dagegen mußte von denjenigen Proteſt erhoben werden, denen die Rettung des idealen Elementes in der ſlavophiliſchen Doktrin und im ruſſiſchen Patriotismus am Herzen lag.

Vor dieſer Pflicht ſchrak Oreſt Miller keineswegs zurück, aber ſeine weiche Natur verhinderte einen offenen Bruch mit Menſchen, an die er im Laufe der Zeit feſtgewachſen war; es ſchmerzte ihn das ſtets ſich verengende Bündnis der Slavophilen mit Katkow, es ſchmerzte ihn umſo tiefer, da es ſich nicht auf gegenſeitige Zugeſtändniſſe, ſondern nur auf die Abtrünnigkeit der Slavophilen von ihren eigenen Grundſätzen ſtützte; er erhob ſeine Stimme dagegen, aber weich und ohne Ausdruck. Nur einmal zog er die allgemeine Aufmerkſamkeit auf ſich, als er nach Katkows Tode vom Univerſitätskatheder aus deſſen ganze Wirkſamkeit brandmarkte und im Namen des urſprünglichen Slavophilismus verkündete, daß er mit derſelben nichts gemein gehabt hätte. Dafür wurde er entlaſſen. Bald darauf ſtarb er, ohne Werke zu hinterlaſſen, die ſeiner Bedeutung eine längere Dauer geſichert hätten; leider verhallte auch raſch ſein Ruhm als Publiziſt und Redner.

Zum Glücke Rußlands hatte kurz vordem den Schauplatz der Publiziſtik in der Vollkraft ſeiner Jugend Wladimir Solowiew betreten, einer der ſelbſtändigſten und herrlichſten Männer, die Rußland in jenem Jahrhundert hervorgebracht hat. Er wurde als Sohn des ausgezeichneten Geſchichtsforſchers Sergius Solowiew im Jahre 1853 geboren und ſtarb frühzeitig im Juli des Jahres 1900. Ein kurzes Da-

ſein war ihm beſchieden, wohl deswegen, weil er ſich geiſtig zu ſchnell entwickelt hatte; im 20. Lebensjahre, da andere erſt ſelbſtändig zu denken beginnen, hatte er bereits eine vorzügliche Abhandlung „Die Kriſis der Philoſophie des Weſtens“ veröffentlicht. Beſonders feſſelte an ihm die glückliche Vereinigung vielſeitiger, doch ſelten miteinander Hand in Hand gehender Talente. Vor allem war er ein philoſophiſcher Geiſt, der die Lehre von der Welt in eine Syntheſe zuſammenzufaſſen ſtrebte. Als Philoſoph war er Myſtiker; das Suchen nach dem Abſoluten verband ſich in ihm mit der innerſten Überzeugung von der Möglichkeit einer unmittelbaren Erkenntnis Gottes. Dieſer Myſtizismus beſaß eine tiefe religiös-moraliſche Grundlage, die ſich auf das lebendige Bewußtſein ſtützte, daß nur ein göttliches Leben, d. h. ein Leben nach dem Willen Gottes, der Weg zur Erkenntnis Gottes ſei. Dementſprechend vereinigte Solowiew in ſchönſter Harmonie die wiſſenſchaftliche Arbeit mit der moraliſchen Arbeit an ſeiner eigenen Vervollkommnung; er lebte in der Welt und weilte doch gewiſſermaßen fern von ihr, indem er das Leben eines Mönches führte, der die Feſſeln der Sinnlichkeit abgeſtreift hat, und aus der ſtattlichen Reihe ſeiner philoſophiſchen Schriften leuchtet als herrlicher Ausdruck geiſtiger Erhabenheit das Werk „Die religiöſen Grundlagen des Lebens“ hervor.

Stets wird mir der mächtige Eindruck in Erinnerung bleiben, als ich Solowiew zum erſtenmale auf dem Katheder erblickte. In dem Chriſtusantlitz dieſes Forſchers, in der vom Faſten entkräfteten Geſtalt, in den Augen, die nicht das Geſicht des Zuhörers ſuchten, ſondern in die geheimnisvolle Ferne des Ideals gerichtet waren, war etwas Metaphyſiſches; er ſchien ein Gaſt aus einer anderen Welt zu ſein, der ſich unter die ihn ſo wenig verſtehenden Menſchen verirrt hatte. „Wer auch nur einmal in ſeinem Leben Gelegenheit gehabt hatte, mit

Solowiew zuſammenzutreffen — ſchreibt Fürſt Eugen Trubetzkoi in ſeiner wunderſchönen Charakteriſtik des großen Ruſſen — konnte dieſen außerordentlichen Menſchen, der mit gewöhnlichen Sterblichen keine Ähnlichkeit hatte, nie vergeſſen. Wer ihn anſah, beſonders aber in ſeine großen, unergründlichen Augen blickte, war tief ergriffen: aus dieſen Augen ſtrahlten in wunderbarem Gemiſch Ohnmacht und Kraft, phyſiſche Ratloſigkeit und geiſtige Tiefe. Er war ſo kurzſichtig, daß er nicht ſehen konnte, was alle ſahen. Er blinzelte mit den Augen und zog die ſtarken Brauen zuſammen, um Gegenſtände, die in ſeiner unmittelbaren Nähe lagen, zu unterſcheiden, richtete er aber ſeine Augen in die Ferne, ſo ſchien er die den Sinnen zugängliche Hülle der Dinge zu durchbohren und etwas Erdenentrücktes zu ſehen, ein etwas, das für alle verborgen war. Aus ſeinen Augen leuchteten die Strahlen der Seele und blickten gradaus ins Herz. Es war dies der Ausdruck eines Menſchen, dem die Außenſeite der Wirklichkeit an und für ſich gleichgiltig iſt und der in unmittelbarem Verkehr mit einer anderen Welt lebt.“ — Aus der Myſtik, der Vertiefung in eine überirdiſche Welt, ſcheint logiſch das Unvermögen zu fließen, die eigenen Wünſche und Beſtrebungen dem Niveau der Menſchen anzupaſſen; der Myſtiker, der aus der Klauſe ſeiner Betrachtungen zur Erde niederſteigt, wird wohl kaum in einer verſtändlichen Sprache zu den Maſſen reden können, und ſollte es ihm doch gelingen, jemanden mit ſich fortzureißen, ſo doch nur wenige, die ſo wie er myſtiſch geſtimmt ſind. Mit Solowiew indeſſen verhält ſich die Sache ganz anders und darin beſteht hauptſächlich ſeine Originalität: dieſer Meiſter der Askeſe war zugleich ein ungewöhnlich ſcharfer Beobachter im Bereich des ſozialen Lebens. Und weil er ſeine Beobachtungsgabe mit einem ſtarken Haß gegen das Böſe und mit einem ſchneidenden Witze verband und weil er

mit ſeinem Gegner kein Mitleid fühlte, ſondern ihn entweder mit edler Entrüſtung in den Schmutz ſeiner eigenen Gemeinheit niedertrat oder mit ſeiner Ironie die Schwächen, die jener verheimlichen wollte oder die die Geſellſchaft nicht wahrgenommen hatte, an den Pranger ſtellte, — ſo lauſchte das ganze leſende Rußland mit Andacht ſeinen Worten; er war einer der glänzendſten Polemiker, ein unerbittlicher Bekämpfer der dunklen Mächte Rußlands und dabei ein häufig glücklicher Bekämpfer, da ſeine Gegner, zumeiſt machtlos den Ausfällen ſeiner angreifenden Ironie gegenüber, der Lächerlichkeit preisgegeben, das Kampffeld verließen.

Noch mehr! Dieſem erdenentrückten Denker, dieſem Theologen und Myſtiker, dieſem im inneren Leben makelloſen Asketen, in Berührung mit dem Gegner nicht nur witzigen, ſondern auch boshaften Fechter war der ſtille Zauber poetiſcher Schwärmerei nicht fremd und in müßigen Stunden ſchuf er Gedichte, die ihn den beſten Lyrikern Rußlands zur Seite ſtellen. Und dieſe Gedichte ſind keine myſtiſchen Hymnen an Gott, auch keine beißenden Satiren, wie man vermuten könnte, wenn man nach den Proſaſchriften urteilen wollte. Die Geſtalt Solowiews tritt uns hier von einer ganz neuen Seite entgegen, mit der ſich auf den erſten Blick ſeine Askeſe ſchwer in Einklang bringen läßt; am anmutigſten ſind unter dieſen poetiſchen Gebilden — die Liebesgedichte. Aber es iſt auch eine ganz andere Liebe, als ſie von Dichtern gewöhnlich beſungen wird. Den Denker, deſſen Blick in der Ideenwelt ſchweift, läßt die veränderliche und vergängliche Wirklichkeit kalt. Wohl hat ihn eine irdiſche Geſtalt bezaubert, aber nur, weil er in ihr den Abglanz ihres ewigen Urbildes erblickt hat. Nicht rauſchende, flüchtige Sinnenfreuden bilden ſein Sehnen. Von den reinen Sternen ſenken ſich in ſeine Seele göttliche Träume herab, mit ihrem Zauber wird er die Ge-

liebte umweben, bis ſie das Irdiſche von ſich wirft und frei und rein wie ſeine Liebe daſtehen wird. Gewappnet mit der Macht des Gefühls, das mit dem Glanz ſeiner Reinheit die Schranken niederreißt, welche die Materie gegen den Geiſt errichtet, werden ſie dann eine neue Welt ſchaffen und in dieſer Welt ein neues Leben; getrennt durch den Raum und die Gewalt der Verhältniſſe, werden ſie ſich dort verbinden — in dem glückſeligen Gefühl ewiger Einheit angeſichts Gottes. „Wozu alſo Worte?“ ſo beginnt Solowiew das ſchönſte ſeiner Gedichte, in dem er die in der Telepathie bekannte Erſcheinung auf das Gebiet der Poeſie und Myſtik überträgt — die Wellen des Äthers, gejagt von der unermeßlichen Sehnſucht des Dichters, werden ihr die geflügelten Träume ſeiner Liebe zutragen, bis ſie, durch dieſe Liebe umgewandelt, in der myſtiſchen Ekſtaſe ihrer Vereinigung mit ihm zu einem neuen, höheren Daſein erwachen und in dieſem Daſein erkennen wird, daß das irdiſche Leben und das Bewußtſein dieſes Lebens ein ſchwer drückender Alp iſt und daß in der Abſchüttelung dieſes Alps und in dem Erwachen aus dem ſchweren Traume des irdiſchen Bewußtſeins die Liebe beſteht; denn in der Entfaltung aller Kräfte des Menſchen zur höchſten Macht überſchreitet ſie die Schranken der Sinnlichkeit und verleiht die unmittelbare Erkenntnis der göttlichen Beſtimmungen der Seele. . . . Und ſicherlich war wohl der Dichter gar oft ſtolz auf ähnliche Gefühle. Wir kennen ſein Herzensleben nicht näher, aber aus ſeinen Werken leſen wir heraus, wie lebhaft er es empfand, daß die Erhabenheit ſeiner Liebe veredelnd auf diejenige wirkte, der er ſein Herz geſchenkt hatte. „Meine Liebe war der Schild,“ — ruft er in einem ſeiner Gedichte aus — „der ſie vor den Stürmen und der Bosheit der Welt geſchirmt hat“ . . . „Wenn alſo der Tod“ — ſo endet das Gedicht — „alles Licht der Erde vor uns

auslöſchen wird, dann wird die Flamme meiner Leidenſchaft, wie der Stern im Oſten, uns jenem Lichte zuführen, das nie erliſcht, — und dort vor Gott, dem Gotte der Liebe, wirſt du — meine Antwort ſein!“ — eine Antwort und ein Beweis, daß der Dichter das Gefühl, das ihm Gott herniedergeſendet hatte, nicht verſchwendet hat, denn er traute weder ihr noch ſich ſelbſt, da er die trübe Quelle vergänglicher Liebesbegierden kannte; aber er vertraute den Sternen, die am Himmel leuchten, glaubte an das Ewig-Schöne, deſſen Abbild ſie ſind, und wandte dieſem Schönen ihre und ſeine Gedanken zu.

Treffend und ſchön iſt die Bemerkung des Fürſten Eugen Trubetzkoi, daß „das geiſtige Antlitz Solowiews an einen Typus, den das wallfahrtende Rußland geſchaffen hat, erinnert, an den des Pilgers, der ewig ein höheres Jeruſalem ſucht, ewig durch alle Lande der Erde wandernd alle heiligen Orte betritt und dort betet, den aber kein irdiſcher Tempel längere Zeit zu feſſeln vermag.“

Die Mannigfaltigkeit ſeiner Talente trat ſtufenweiſe an den Tag. Von Haus aus war er Philoſoph und aus dem Bereiche der Philoſophie ſtammen auch ſeine erſten Schriften. Dem Zeitgeiſte folgend überließ er ſich in jugendlichen Jahren dem zu jener Zeit in Rußland weit verbreiteten Materialismus; die Seichtheit dieſer Lehre konnte jedoch nicht für lange einen Menſchen befriedigen, in deſſen tiefſter Seele reiche Schätze idealer und religiöſer Gefühle ruhten. Bald widmete er ſich auch mit dem ihm gewohnten Fleiß dem Studium der idealiſtiſchen Denker Deutſchlands; auch dieſe verſchafften ihm nicht die erhoffte Befriedigung, doch bekräftigten ihn dieſe Studien in der Überzeugung, daß eine geiſtige Welt exiſtiere, die bis dahin von den Philoſophen noch nicht verſtanden ſei. Deswegen wandte er ſich den Kirchenvätern zu; er mied eine Zeit lang die Welt und ſchloß ſich in einem Kloſter in der

Nähe von Moskau ein; dasſelbe verließ er als treuer Sohn der orthodoxen Kirche. Der Glaube an die alleinſeligmachende Orthodoxie, von der Familientradition genährt (ſein Großvater war Geiſtlicher geweſen, ſein Vater, der berühmte Hiſtoriker, ſympathiſierte mit den Slavophilen), brachte ihn mit den Slavophilen, beſonders mit Iwan Akſakow in nähere Verbindung. Damals ſchrieb er ſeine Kritik der abſtrakten Grundſätze (im Jahre 1880), ein Werk, welches die Frucht tiefer Studien und Betrachtungen und dabei der letzte und höchſte Ausdruck des Slavophilentums war. Denn es fanden darin die Träume der Kirejewskys und Akſakows nicht nur eine philoſophiſche Baſis, ſondern das myſtiſche Element ihrer Lehre trat in einer noch ſchärferen Geſtalt hervor. Das war bereits allgemein bekannt, daß Europa faule und daß Rußland es auf dem Weltſchauplatz vertreten werde; aber dieſe Sendung Rußlands war nach den Begründern des Slavophilismus eine logiſche Folge jener Grundlagen, auf welchen ſich das geſchichtliche Leben desſelben entwickelt hatte. Solowiew ging weiter: die göttliche Sendung Rußlands wurde in ſeiner Erklärung zu etwas Wunderbarem, Übernatürlichem, da keine natürlichen Mächte imſtande waren, die Welt vor der Sintflut der Rechtloſigkeit, in der ſie immer tiefer verſank, zu bewahren; der Geiſt Gottes ließ ſich über Rußland herab und ſollte es lenken.

Das Endziel der Menſchheit — bewies der Verfaſſer — iſt die Verwirklichung des ſittlichen Ideals; den Inhalt der Geſchichte des Weſtens aber bildete bisher eine dem widerſprechende üppige Ausartung des Individualismus. Gegenwärtig wäre Europa an den äußerſten Grenzen der Verderbnis angelangt, ſein letztes Wort im Bereiche der Ideen ſei der Poſitivismus, der Gott verkennt — im Bereiche der ſozialen Verhältniſſe wieder der Sozialismus, der die Idee Gottes

aus der Welt verwirft; beide Erscheinungen suchte Solowiew ohne besonderes Glück logisch miteinander zu verbinden. Um den sich zersetzenden Leib Europas zu beleben, sei ein Wunder notwendig; das erlösende Prinzip lasse sich nicht im Menschen, umsoweniger also in der ihn umgebenden Außenwelt finden, dieses Prinzip könne nur die Eigenheit der absoluten, göttlichen Welt sein, welcher der Mensch durch seine unsterbliche Seele angehört. „Es kann also jene Kraft — so lauten Solowiews eigene Worte — welche der Geschichte der Menschheit einen neuen, vollkommenen Inhalt verleihen wird, nur eine Offenbarung jener höheren göttlichen Welt sein, das Volk aber, in dem sich jene Kraft offenbaren wird, muß zum Vermittler zwischen dem Menschengeschlecht und der übermenschlichen Wirklichkeit werden, zum freien selbstbewußten Werkzeug der letzteren.“ Ohne sich damit zu begnügen, hob der Verfasser diesen Gedanken mit einem Nachdruck hervor, vor dem die kühnsten Schwärmereien der Slavophilen erblassen mußten: das auserwählte Volk — folgerte er — brauche keine besonderen Eigenschaften, „handle es doch nicht in seinem Namen, verwirkliche es doch nicht seine eigene Idee . . .“

Der Eindruck, den dieses Buch hervorrief, war groß, allgemein, für den Verfasser günstig. Selbst Männer, die dem feindlichen Lager angehörten, mußten den guten Glauben, das tiefe Wissen, das glänzende Talent Solowiews anerkennen. Der bedeutendste Vertreter der „Westeuropäer“, Boris Tschitscherin, widmete der Polemik mit dem jungen Philosophen eine ausführliche Abhandlung unter dem Titel: „Der Mystizismus in der Wissenschaft.“

Der mystische Idealismus Solowiews hatte die gute Seite, daß er jeglichen Kompromiß mit dem Bösen ausschloß. Die Kritik der abstrakten Grundsätze war im Jahre 1880 erschienen. Es war dies das vorletzte Jahr der Re-

gierung Alexanders II., die Periode der Wendung zum Liberalismus, die Herrschaft Loris Melikows. Umsoweniger brauchte sich der Verfasser um die Wirklichkeit zu bekümmern, umsomehr konnte er sich und andere mit dem glückseligen Traume von den Gesta Dei per Russos in einer nahen Zukunft berauschen. Seine Ansichten und Schwärmereien verkündete er vom Universitätskatheder aus; durch seine glänzende Redegabe, die Entfaltung weithinreichender Horizonte, durch seinen tiefen Glauben an das Ideal riß er die zahllos seinen Vorlesungen zuströmenden Hörer unwiderstehlich mit sich fort.

Der Sphäre der abstrakten Philosophie entrissen ihn bald darauf außerordentliche Ereignisse, deren Schauplatz Rußland wurde und die seine Aufmerksamkeit auf die sozialen Verhältnisse lenkten. Alexander fiel einem Attentat zum Opfer, da er bereits willens war, bedeutende Reformen zu verkünden, die Rußland die Möglichkeit geboten hätten, weitgehende politische Freiheiten zu erwerben. Nun fragte es sich, welche Stellung der neue Selbstherrscher einnehmen würde. Da Rußland das auserwählte, christlichste Volk ist — folgerte Solowiew — so muß die Handlungen des Zaren vor allen Dingen die Christlichkeit kennzeichnen; also muß Alexander III. seine Regierung mit der Begnadigung der Mörder seines Vaters beginnen. Der waghalsige Dozent nahm keinen Anstand, diese Ansicht vom Katheder aus kundzugeben — und wurde natürlich entlassen.

Bald erfaßte die politische Reaktion, welche von Katkow verkündigt und geleitet wurde, alle Gebiete des sozialen Lebens. Nur wenige auserwählte und starke Geister widerstanden ihr und unter diesen auch Solowiew. Er verstand es, nüchternen Blickes in die Wirklichkeit zu schauen und die russifizierende und reaktionäre Politik Alexanders III. entfachte in ihm das Gefühl der Entrüstung und des Protestes. Das Land des

Ideals, wo er bis dahin geweilt, verlaſſend und den Boden der Wirklichkeit betretend, gelangte dieſer treue Sohn der Orthodoxie, der auf ſie ſeinen Glauben an Rußland und ſeine Slavenſchwärmerei geſtützt hatte, zu der Überzeugung, daß die offizielle Kirche in ſeinem Vaterlande nur ein Werkzeug des Staates ſei. Indeſſen war er von einem tiefen Glauben an die Sendung der Kirche beſeelt, er verſtand, daß die Bedingung dieſer Sendung die Freiheit ſei. Und frei muß die Kirche ſein nicht nur von den Angriffen des Staates auf ihr Leben, ſondern auch frei von der zärtlichen Fürſorge desſelben für ihre inneren Angelegenheiten und für ihr Verhältnis zu anderen Glaubensbekenntniſſen. Der offizielle Glaube, den die Polizei den dem ruſſiſchen Reiche untergebenen Völkern aufdrängte, raubte der Orthodoxie jegliches moraliſche Anſehen; ja, was noch ſchlimmer war, er zerſetzte ſie innerlich, indem er in ihren Dienern den Geiſt des Chriſtentums oder, anders geſagt, das, was die Grundlage des Lebens und der Entwickelung bildet, ertötete.

Auf dem Wege ſolcher Betrachtungen gelangte Solowiew zu Nachforſchungen über die katholiſche Kirche und erkannte daß die Macht derſelben im Kampfe ſowohl mit dem Staate als auch mit allen feindlichen Kräften auf ihrer Allgemeinheit beruhe. Sollte dieſe Macht auch nicht auf die vom Staate abhängigen und dadurch ihrer Selbſtändigkeit beraubten und ſeelenloſen Kirchen des Oſtens übergehen, wenn ſie ſich mit der katholiſchen Kirche vereinigen würden? Nach gründlicher Überlegung gelangte Solowiew nach und nach zu dem Schluß, daß der Verwirklichung dieſes Gedankens keine beſonderen Schwierigkeiten im Wege ſtünden; ein tiefer dogmatiſcher Gegenſatz war zwiſchen der Orthodoxie und dem Katholizismus nicht vorhanden, es hatte ſich nur der Oſten von dem gemeinſamen Stamme losgeriſſen. Um alſo die dadurch entſtandene und noch nicht verharſchte Wunde zu heilen, war nichts anderes

notwendig, als Klein beizugeben, zur urſprünglichen Einheit zurückzukehren und den römiſchen Biſchof als Haupt der Kirche anzuerkennen. Dieſem Gedanken gab er ſich mit der ganzen Begeiſterung hin, deren er fähig war. Deswegen aber zerriß er noch nicht das Band, das ihn an die Vergangenheit knüpfte, auch wollte er nicht ſeinem Glauben an das göttliche Ziel der Geſchichte und die Sendung Rußlands entſagen, doch hörte er nun auf, die Paſſivität des Geiſtes zu erheben und, wie er das vordem in der Kritik der abſtrakten Grundſätze getan hatte, zu behaupten, daß das von Gott auserwählte Volk keine beſonderen Eigenſchaften zu haben brauche, da Gott ſelber durch dasſelbe handle. Im Gegenteil, jetzt machte er dieſe Sendung abhängig von der Erfüllung einer heiligen Pflicht, eines Aktes großer Opferfreudigkeit, auf den die Geſchichte Rußlands hinwies: dem Nationalſtolz zu entſagen und ſich mit der katholiſchen Kirche zu vereinigen.

Dieſen Gedanken verkündete er in allgemeinen Zügen zum erſtenmal im Jahre 1883 in ſeiner Abhandlung Moral und Politik, die gegenwärtig den erſten Abſchnitt im erſten Bande ſeines Werkes unter dem Titel die Nationalitätenfrage in Rußland bildet. „Die vollſtändige Scheidung der Moral und Politik — beginnt der Verfaſſer — iſt eine große Sünde unſerer Zeit; vom chriſtlichen Standpunkt aus und in den Grenzen der chriſtlichen Welt ſollten dieſe beiden Sphären — die moraliſche und die politiſche — im engſten Zuſammenhang mit einander ſtehen. Die chriſtliche Moral verfolgt das Ziel, das Reich Gottes in der Seele eines jeden einzelnen Menſchen zu verwirklichen, und in ähnlicher Weiſe ſollte die chriſtliche Politik das Reich Gottes für das ganze Menſchengeſchlecht vorbereiten, als für jene Geſamtheit, welche Völker, Stämme und Staaten umfaßt . . .“ Die Wirklichkeit ſcheine dem zu widerſprechen: in der Natur herrſcht der Kampf

uns Dasein und bildet den Inhalt der Geschichte, „doch beruhen der ganze historische Fortschritt und alle Errungenschaften der Menschheit auf einer stufenweise vorrückenden Einschränkung dieser Tatsache, auf einer langsamen Erhebung des Menschengeschlechtes zu jenem höchsten Vorbilde des Glaubens und der Liebe, das uns Christus gegeben hat...“ Man sagt uns, daß jedes Volk sich nach der Politik des Interesses richten müsse. Worauf beruht denn aber dieses Interesse? „Wenn es im Widerspruch steht mit dem christlichen Gesetz, so ist es besser, dem Patriotismus als dem Gewissen zu entsagen — unsere Ansicht aber ist, daß der wahre Patriotismus mit dem Gewissen übereinstimmt, und daß eine Politik existiert, die höher ist als die Politik des Interesses, oder, genauer gesagt, daß ein jedes christliche Volk solche Interessen zu verfolgen hat, welche internationale Anthropophagie nicht nur nicht verlangen, sondern sogar gänzlich ausschließen ....“ „Wir dürfen uns nicht mit Willen betören: die Politik des egoistischen Interesses, die in internationalen und sozialen Verhältnissen den Haß in ihrem Gefolge führt, wandelt sich in die Politik der Anthrophagie um, die zum Schluß alle Moral, selbst im Privat- und Familienleben, vernichtet, denn der Mensch ist ein logisches Wesen und kann nicht lange in der ungeheuerlichen Entzweiung zwischen den Grundsätzen der privaten und der politischen Wirksamkeit verharren ...“ „Man predigt uns von unserer besonderen Erhabenheit und Sendung, doch denken wir daran, daß fast jedes Volk sich für das auserwählte hält und daß die daraus folgenden und einander gegenseitig ausschließenden Ansprüche am Ende im Namen der kulturellen Erhabenheit einen Kampf auf Leben und Tod um das Recht der Gewalt hervorrufen müssen ...“ „Somit kann die Idee der Sendung nur in dem Falle heilbringend und fruchtbar sein, wenn sie

nicht als mutmaßliches Privilegium, ſondern als wirkliche Pflicht, nicht als Herrſchaft, ſondern als Dienſt begriffen wird.“ Aus obigen Erwägungen folgerte der Verfaſſer den Schluß, daß „der chriſtliche Grundſatz der Pflicht oder des moraliſchen Dienſtes der einzige ausdrückliche, vernünftige und vollkommene Grundſatz der Politik iſt“; „wir ſind nicht imſtande — fügte er hinzu — andere Völker zur Erfüllung ihrer Pflichten zu zwingen, doch unſere eigenen Pflichten können und müſſen wir erfüllen.“

Welches ſind dieſe Pflichten? Die Geſchichte hat Rußland drei Fragen aufgebürdet: die polniſche, die orientaliſche und die jüdiſche. Von der Löſung dieſer Fragen hängt der moraliſche Wert und die moraliſche Bedeutung Rußlands ab: „Wir können den Preis Gottes erheben und die Ankunft ſeines Reiches beſchleunigen, wir können aber auch unſere nationale Seele verderben und das Reich Gottes verzögern.“ Die nächſte und wichtigſte Frage iſt die Polenfrage. Hier weiſen manche Einzelheiten in der Anſchauungsweiſe Solowiews darauf hin, wie ſehr dieſer ſo aufrichtig nach der chriſtlichen Wahrheit ſtrebende Denker ſich von dem unheilvollen Zauber Akſakows und den Anſichten des eigenen Vaters hatte verblenden laſſen. Ohne damals die polniſche Geſellſchaft näher kennen gelernt zu haben, ging er von der Behauptung aus, daß Rußland den Polen verhaßt ſei. Nein — verbeſſerte er ſich, dem Dogma der „Ruß“, daß Polen aus einander haſſenden Herren und Bauern beſtehe, gehorſam — es haſſen uns die höheren Schichten des polniſchen Volkes. Doch, dies beiſeite. Genugſam, die Tatſache des Haſſes exiſtiert; trotzdem „iſt Rußland verpflichtet, Böſes mit Gutem zu vergelten.“ Manches Gute hat Rußland auch bereits getan. Vor allem hat es durch die Annexion eines bedeutenden Teiles von Polen nach dem Wiener Kongreß

dieſes vor Germaniſation bewahrt, weiter die Leibeigenſchaft der Bauern aufgehoben und ſchließlich hat Polen unter der ruſſiſchen Regierung „trotz mancher unbilliger und unvernünftiger Verfügungen derſelben“ einen höheren ökonomiſchen Wohlſtand erzielt, als in Öſterreich und Preußen. Von der Teilung Polens aber, die von Tſchitſcherin ſo energiſch gebrandmarkt wurde, ſprach Solowiew kein Wort! Seine Betrachtungen über das Verhältnis Rußlands zu Polen endigte er mit der nachſtehenden Bemerkung: „Alſo hat Rußland den Leib Polens gerettet und gepflegt; wenn trotzdem die polniſchen Patrioten lieber in der Flut des Germanentums unterſinken als ſich mit Rußland verſöhnen wollten, ſo bedeute dies, daß eine tiefere geiſtige Urſache des Haſſes vorhanden ſei.“

Welche? „Der Haß Polens gegen Rußland — antwortete er — iſt einer der Ausdrücke des ewigen Widerſpruches zwiſchen dem Oſten und Weſten.“ Daher verſchmilzt die polniſche Frage mit der orientaliſchen und verwandelt ſich in weiterer Folge in eine Religionsfrage. Einſt hätte das weſtliche Rom mit dem öſtlichen, oder Byzanz, gekämpft. Dieſes zweite Rom ſei gefallen, und Rußland dürfe nicht vergeſſen, daß damals ein drittes Rom erſtanden ſei und dieſes dritte Rom ſei Moskau. Es handle ſich alſo darum, was dieſes neue, dritte Rom ſein ſolle. „Soll es nur eine Wiederholung Byzanziums ſein, um wie dieſes zu fallen, oder ſoll es zu einem dritten Rom werden, nicht nur was die Zahl, ſondern auch was die Bedeutung anbetrifft, d. h. zu einem höheren Prinzip, das zwei feindliche Mächte verſöhnen wird?“ Die Reformen Peters des Großen hätten Rußland in nähere Verbindung mit Europa gebracht, das aber beweiſe — nach Solowiew — daß in dem großen Konflikte des Oſtens mit dem Weſten Rußland nicht dazu berufen ſei, nur den Oſten, d. h. eine der Parteien vorzuſtellen, ſondern die Verpflichtung

habe, zu vermitteln und zu versöhnen. Statt also den Westen geringzuschätzen und ihm seine Verderbnis vorzuhalten, möge es lieber nach dem brüderlichen Verständnis jenes Prinzips streben, aus dem sich das Leben des Westens entwickelt habe und noch immer entwickele. Die katholische Kirche sei für sehr viele Russen ein Gegenstand des Hasses, in dem Papst sähen sie die Verkörperung des Antichrists; doch mögen die, welche dem Glauben aufrichtig ergeben seien, berücksichtigen, „daß die ersten sieben allgemeinen Konzile die einzige, höhere, uns Orthodoxe unbedingt in Sachen des Glaubens und der Kirche bindende Autorität sind, daß ferner alle sieben vor der Kirchenspaltung stattgefunden haben und daß infolgedessen die das Papsttum betreffende Frage auf keinem derselben erforscht und gelöst wurde . . .“ „Von diesem Standpunkte aus stellt sich uns die Polenfrage und deren Bedeutung in einem neuen Lichte vor,“ sie wird zur Religionsfrage. Nur „auf religiösem Grunde können wir uns mit dem besten Teile der polnischen Gesellschaft in Einverständnis setzen.“

Dieser von Anfang bis zu Ende überaus ruhig gehaltene Artikel rief unter den Anhängern Aksakows Entrüstung und eine lebhafte Polemik hervor. Trotzdem gab Solowiew seine Idee nicht auf und veröffentlichte im folgenden Jahre (1884) eine Reihe von Artikeln „Über die Slavenfrage“, die seiner Überzeugung nach mit der Polenfrage in engster Verbindung stand. Die Artikel richteten sich gegen das grundsätzliche Dogma Aksakows und der slavophilischen Partei von der slavischen Berufung Rußlands, das die katholischen stammesverwandten Völker der „Fäulnis“ des Westens entreißen sollte, um an ihrer Spitze Europa zu zertreten und die Stelle desselben einzunehmen. Wäre es vom christlichen Standpunkt aus nicht würdiger — überlegte Solowiew — daran zu denken, wie man Europa von seinen Gebrechen heilen und es

einem neuen, höheren Leben zuführen könnte, ſtatt darauf zu ſinnen, wie es am leichteſten zu vernichten wäre? Die Slavophilen behaupten, daß Europa ſich im Zerſetzungsprozeß befinde; im Zerſetzungsſtadium — ſuchte der Verfaſſer weiter zu beweiſen — befindet ſich nur das antichriſtliche Europa, und es iſt ſomit Rußlands chriſtliche Pflicht, „zu trachten, daß jenes chriſtliche Urelement, das ſich im Weſten noch in der katholiſchen Kirche erhalten hat, gekräftigt werde . . . .“ „Die Kirchenſpaltung war der Anfang jener Ohnmacht, welche die Welt peinigt, die Verſöhnung der Kirchen wird eine allgemeine Heilung herbeiführen . . .“ „Was die Katholiken in dieſer Richtung tun werden, wiſſen wir nicht und miſchen uns auch nicht hinein; unſererſeits aber ſollten wir alle Vorurteile, allen Aberglauben, die der alte Haß geboren hat, fallen laſſen.“ In weiterer Folge konſtatierte der vorurteilsloſe Verfaſſer, „daß die öſtliche Orthodoxie und der weſtliche Katholizismus in Hinſicht auf ihre bildenden Elemente einander nicht nur nicht ausſchließen, ſondern im Gegenteil ergänzen; ſomit iſt die Spaltung derſelben, da ſie nicht ihrem Weſen entſpringt, nur eine vorübergehende hiſtoriſche Tatſache.“

Sicherlich begriff Solowiew ſchon damals ſehr gut, was er fünf Jahre ſpäter ſo vortrefflich zu beweiſen wußte,*) daß nämlich der Papſt der Nachfolger des heiligen Petrus und der Statthalter Chriſti ſei; aber durch ſein Verhältnis zu dem ganzen Kreiſe der Slavophilen und ſchließlich durch die Zenſur gebunden, konnte er nicht mit vollem Freimut erklären, daß die Bedingung der Ausſöhnung mit Rom die Anerkennung des Papſtes als des Oberhauptes der Kirche ſei; er begnügte ſich alſo mit dem energiſchen Hinweis, daß es für Rußland in jeder Hinſicht erwünſcht ſei, Glaubens-

*) La Russie et l'Eglise Universelle. Paris 1889.

freiheit und, was dem folgt, „vollſtändige theologiſche Freiheit bei Prüfung des Kirchenſtreites zwiſchen dem Weſten und dem Oſten zu verkünden“, — mit anderen Worten: auch den Katholiken in dieſer Frage Stimmrecht zu gewähren.

Daher wandte er ſich umſo ſchärfer und eifriger gegen den Pſeudopatriotismus, der ſeinen eigenen edlen Beſtrebungen in den Weg trat und der, von Oben propagiert, mit jedem Jahre die ruſſiſche Geſellſchaft immer tiefer demoraliſierte, indem er ſyſtematiſch den Ungeſtüm ihres Haſſes ſchürte. Der panruſſiſchen und ruſſifikatoriſchen Wut Akſakows und Katkows ſtellte er ſtolz ſein Programm und ſeine Definition Rußlands in folgenden ſchönen Worten gegenüber: „Das ruſſiſche Volk iſt für mich nicht nur eine ethnographiſche Einheit mit ihren angeborenen Eigenheiten und materiellen Intereſſen, ſondern ein Volk, welches fühlt, daß über dieſen Eigenheiten und Intereſſen die Sache Gottes ſchwebt — ein Volk, das bereit iſt, ſich dieſer Frage aufzuopfern, ein theokratiſches Volk aus Beruf und Pflicht.“

Trifft dies aber auf das ganze ruſſiſche Volk zu, oder nur auf einzelne Individuen? Wie ſehr Solowiew Myſtiker war, ſo ſehr war er in dieſer Hinſicht von nüchternem Verſtande und Selbſttäuſchungen unzugänglich. Als er die obigen Artikel im Jahre 1888 in Buchform herausgab, leitete er ſie mit dem Vorwort ein, daß er auf eine Prophezeihung der Zukunft Rußlands keine Anſprüche erhebe, doch eines ganz genau wiſſe: „Wenn Rußland ſeine moraliſche Pflicht nicht erfüllen, ſeinen nationalen Egoismus nicht aufgeben, dem Loſungswort „Macht geht vor Recht“ nicht entſagen und die Freiheit des Geiſtes und die Wahrheit mit vollem Ernſt und aller Kraft nicht erſtreben wird, ſo wird es nie und nirgends, weder in inneren noch in äußeren Angelegenheiten, irgend welchen Erfolg haben.“

Das polemiſche Talent Solowiews trat am glänzendſten in der Kritik des früher erwähnten Werkes Danilewskys „Rußland und Europa“ hervor, welches um das Jahr 1890 von den Slavophilen als patriotiſcher Kodex anerkannt worden war. Treffend hat er bei Beſprechung desſelben die ſozialen Theorien in geflügelte, welche, „die Schranken der Gegenwart durchbrechend, in die Zukunft hinausſtürmen und von dort aus ſich auf den harten Boden des geſchichtlichen Lebens niederlaſſen,“ und in kriechende, die ſich auf die engen augenblicklichen Intereſſen und Leidenſchaften beſchränken, eingeteilt. Dieſer zweiten Art gehört das Werk Danilewskys an: „Dem ruſſiſchen Schriftſteller verſagten die Kräfte, ſich über die düſtere Gegenwart zu erheben; er begnügte ſich mit der Aufgabe, die unter der Menſchheit herrſchenden Widerſprüche in ein abgerundetes Syſtem zuſammenzufaſſen und aus dieſem Syſtem einige praktiſche Poſtulate für jenen kleinen Bruchteil der Menſchheit zu ziehen, dem er ſelbſt angehörte.“ Doch ſprach Solowiew der Arbeit jenen negativen Wert zu, den alle „kriechenden“ Theorien beſitzen; indem ſie nämlich ein mehr oder weniger deutliches Geſamtbild der in der Geſellſchaft verbreiteten, doch nicht immer bewußten Wünſche und Beſtrebungen ſchaffen, „erleichtern ſie den Kampf der fortſchrittlichen Ideen mit den dunklen Mächten der Gegenwart.“ Darüber hinaus hatte Danilewsky — nach Solowiew — auch noch die gute Seite, daß er die Idee des Slavophilismus in einer verhältnismäßig ruhigen und ernſten Weiſe begründete; war doch dieſe Idee in jener Zeit bereits zu „einer Ware des Jahrmarktshandels geworden, der mit wildem tieriſchen Geſchrei alle ſchmutzigen Straßen, Plätze und Winkelgaſſen des ruſſiſchen Lebens anfüllte.“

„Warum liebt uns Europa nicht?“ — fragte Solowiew im Schluſſe ſeiner ausführlichen Beſprechung. „Europa —

lautet die Antwort — ſchaut auf uns mit Befürchtung und mit Unwillen, da die elementare Kraft des ruſſiſchen Volkes dunkel und rätſelhaft, ſeine geiſtigen und kulturellen Kräfte minderwertig, ſeine Anſprüche dagegen deutlich, beſtimmt und groß ſind. Laut ertönt in Europa das Geſchrei unſeres Nationalismus, der die Türkei und Öſterreich vernichten, die Deutſchen ſchlagen, Konſtantinopel und, wenn es gelänge, auch Indien an ſich reißen möchte. Wollte man uns aber fragen, womit wir nach Einnahme und Vernichtung alles deſſen die Menſchheit beglücken werden, ſo können wir nur ſchweigen oder ſinnloſe Phraſen herplappern . . ." „Somit — endigte er — beſteht jene weſentlichſte, ja die einzig wichtige Frage, deren ſich ein ehrlicher und vernünftiger Patriotismus annehmen ſollte, nicht in der Macht und Sendung Rußlands, ſondern in deſſen Sünden."

Dieſer im Jahre 1888 geſchriebene Artikel führte den endgiltigen Bruch Solowiews mit dem ganzen chauviniſtiſchen Rußland herbei. Von überallher regnete es Angriffe und Verleumdungen; er parierte die Angriffe, ereiferte ſich ſelbſt, ging von der Defenſive zur Offenſive über und im Feuer des Gefechtes betätigte ſich eine neue Seite ſeines Talentes, jene Schärfe und Biſſigkeit des Witzes, der ſeine Gegner machtlos gegenüberſtanden. Er hörte auf, in ſeinen Ausdrücken wähleriſch zu ſein. Wir haben geſehen, daß Solowiew in ſeiner vernichtenden Kritik der Anſchauungen Danilewskys vom Jahre 1888 deſſen Werk als eine ernſte Sache behandelte. Als er zwei Jahre ſpäter dasſelbe Thema berührte, erklärte er ohne Umſtände, daß die Literaten ein ſolches Verfahren im Verhältnis zu Europa, wie es Danilewsky empfehle, Machiavellismus, „oder in der Umgangsſprache geradezu Gemeinheit" nennen.

Da das Buch Danilewskys eine Probe war, den Nationalismus in ein Syſtem zu faſſen, ein — wie ſich Solowiew

ausdrückte — ausführlicher Katechismus der ſlavophiliſchen Doktrin, ſo kehrte er zu wiederholten Malen zu dieſem Katechismus umſo dringender zurück, weil deſſen Beliebtheit mit jedem Jahre wuchs. Die Nichtigkeit der darin enthaltenen Lehren erwies er mit immer leidenſchaftlicherer Heftigkeit und Biſſigkeit. Doch mußte in dieſer Sache tiefer gegriffen werden, es mußte die ganze Entwickelungsgeſchichte des Slavophilismus dargelegt und die Zerſetzungselemente aufgefunden werden, welche bereits in den Anſchauungen der erſten Schöpfer dieſer Lehre verborgen waren. Das führte Solowiew in der Abhandlung „Der Slavophilismus und ſeine Zerſetzung“ mit ſprühendem Witze durch. Sein Witz trug gewöhnlich einen lokalen Charakter und entſproß rein ruſſiſchem Boden; überaus häufig beſtand er aus durchſichtigen Anſpielungen auf Leute und Ereigniſſe, die außerhalb der Grenzen Rußlands wenig bekannt waren oder aus einer geſchickten Verwendung und Parodie des offiziell-bureaukratiſchen Stils, wenn er ſich gegen die Vertreter des degenerierten Slavophilismus wandte, die ſich vor dem Götzen der offiziellen Politik und Bureaukratie neigten; daher kann nur derjenige dieſen Witz in entſprechender Weiſe würdigen, der Rußland genau kennt und die Schriften Solowiews in ruſſiſcher Sprache geleſen hat.

Den erſten Slavophilen, d. h. Chomiakow und ſeinen Mitarbeitern, warf Solowiew Naivetät vor. Man kann nicht umhin — urteilte er — jene Syntheſe der Einheit mit der Freiheit, welche ihrer Anſicht nach die wahre Kirche beſitzen ſollte, jene brüderliche Liebe, die ſie als den Grundpfeiler des ſozialen Lebens anprieſen, jene Einmütigkeit zwiſchen dem Herrſcher und dem Volke, welche eine vollkommene Staatsverfaſſung charakteriſieren müßte, ehrenvoll anzuerkennen. Hatten ſie aber eine ſo erhabene Stellung eingenommen, ſo war es auch geboten, die Bedingungen zu erforſchen und die Wege

zu weiſen, auf denen das erſtrebte Ideal erreicht werden könnte; ſtatt deſſen begannen die Slavophilen in ihrer ſchwärmeriſchen Naivetät ſich und anderen einzureden, daß ihr Ideal bereits in der geſchichtlichen Vergangenheit Rußlands verwirklicht wäre und daß man ſich alſo dieſer zuwenden müßte. — Als Theologe wandte Solowiew ſeine beſondere Aufmerkſamkeit dem religiöſen Prinzip des urſprünglichen Slavophilismus zu und ſchloß ſeine Beſprechung mit der witzigen Bemerkung, daß die Religion ſich dort infolge eines Mißverſtändniſſes „unter fremdem Paß“ eingefunden hätte, da die Slavophilen die Orthodoxie nicht deswegen als den wahren Glauben anerkannten, weil dieſen Glauben die Apoſtel und deren Nachfolger gelehrt und die allgemeinen Kirchenkonzilien beſtätigt hätten, ſondern deswegen, weil er der Glaube des ruſſiſchen Volkes war. Durchdrungen von dieſer Erhabenheit des nationalen Glaubens, begannen ſie „den weſtlichen Bekenntniſſen“, die ſich ihrer Anſicht nach „in engen und ſchmutzigen Hütten“ bargen, voll Stolz das prächtige Gebäude der Orthodoxie gegenüberzuſtellen, vergaßen aber den einzigen Fehler dieſes Gebäudes zu berückſichtigen, nämlich den, „daß es nur in ihrer Phantaſie exiſtierte.“ Sie prieſen den die Orthodoxie kennzeichnenden Geiſt der Liebe, wandten aber ihre Augen von dem Scheiterhaufen ab, auf dem der Protopope Abbakum den Flammentod gefunden, und dem gegenüber alle Vorwürfe, die gegen den katholiſchen Fanatismus und die Inquiſition gerichtet waren, ihre Kraft verloren. In dem Weſen der Lehre der erſten Slavophilen lag „ein innerer Widerſpruch zwiſchen dem ehrlichen, chriſtlichen, danach ſtrebenden Patriotismus, daß ſich in Rußland alles aufs beſte geſtalte, und den falſchen Anſprüchen des Nationalismus, der behauptete, daß Rußland den Höhepunkt ſeiner Vollkommenheit bereits erreicht habe.“ Gerade dieſer Widerſpruch aber ſicherte ihnen

eine gewiſſe Erhabenheit. Der Mangel an Widerſpruch bedeutet oft Mangel an Gedanken und idealem Inhalt und dieſer letztere Mangel bildet das charakteriſtiſche Kennzeichen der Nachfolger des Slavophilismus, welche die Lehre ihrer Meiſter von ihren Widerſprüchen befreiten, indem ſie dieſelbe in der Richtung der Vergötterung Rußlands als ſolchen, wie es iſt, bis zu der Anerkennung förderten, „daß aller fremden Vollkommenheit die eigenen Nationalſünden vorzuziehen ſeien, eben deswegen, weil ſie die eigenen ſind.“

So wußten die Slavophilen das ideale Prinzip ihrer eigenen Beſtrebungen nicht rein zu erhalten und fanden einen Rächer an Katkow, der mit unerbittlicher Logik aus ihrem Patriotismus, welcher die Vergangenheit Rußlands zum Ideal erhob, alle Konſequenzen zog: „er hatte den Mut, die nationale Religion von allem idealen Schmuck zu entblößen und als Gegenſtand der religiöſen Verehrung das ruſſiſche Volk ſelbſt hinzuſtellen, doch nicht im Namen der vermeintlichen Tugenden desſelben, ſondern im Namen der faktiſchen Macht, deren Ausdruck der Staat als lebendiges Wort oder als Verkörperung des vergötterten Volkes iſt.“ Katkow war jedoch noch inſoviel gebildeter Europäer, daß er bei ſeiner Verkündigung der Staatsreligion und der Staatsintereſſen Rußlands eine gewiſſe Scham und ein gewiſſes Maß zu wahren wußte. Weit überholten ihn in dieſer Richtung ſeine Nachfolger und Nachahmer Komarow, Petrovsky, Gringmuth und andere, die nach Hunderten zählen. Einer von ihnen, der Moskauer Univerſitätsprofeſſor Jaroſch, wußte ſich in Lobeserhebungen über Iwan den Grauſamen nicht genugzutun und pries ihn als „das vollkommene Muſter der Eigenſchaften erſtens eines Ruſſen überhaupt, zweitens eines Orthodoxen und zu dritt eines ruſſiſchen Zaren . . .“ „Dieſe Verehrung des in der Perſon Iwans des Grauſamen verkörperten Blut-

durftes — rief Solowiew — ist natürlich empörend, doch können wir sie keineswegs als etwas Zufälliges ansehen; sie steht mit dem grundsätzlichen Dogma der Lehre Katkows in logischer Verbindung, denn wenn wir ein Volk als elementare Kraft verehren sollen, als eine Kraft, die nach den Worten Katkows selbst blind und unversöhnlich ist, so ist es selbstverständlich, daß weder der heil. Wladimir noch Peter der Große als die Verkörperung einer solchen Kraft angesehen werden können, sondern nur der wilde Zar von Moskau."

Die Zerlegung der Geschichte des Slavophilentums oder des russischen Patriotismus führte Solowiew zur Annahme dreier Phasen, welche diese Richtung durchgemacht hatte. Die erste bildete die Würdigung des Volkes als des Ausdrucks der religiösen Wahrheit (Chomiakow); die zweite die Würdigung desselben als einer elementaren von jener Wahrheit unabhängigen Kraft (Katkow); die dritte — die Würdigung derjenigen Eigenschaften des Volkes, die dasselbe von anderen zivilisierten Völkern unterscheiden, d. h. eine Würdigung, die mit der Negation der Idee von der allgemeinen Wahrheit an und für sich verbunden ist (die Gegenwart). Die schwache Seite dieser Einteilung bestand darin, daß ein Mann von der Bedeutung in der Geschichte des russischen Patriotismus, wie es Iwan Aksakow war, in derselben keinen Platz fand. Wie oben erwähnt, stimmte Aksakow in seiner Anschauung über das russische Volk mit Chomiakow überein, doch bestand das Wesen jener christlichen Wahrheit, die Rußland vertreten sollte, seiner Ansicht nach in der Pflicht, den russischen Glauben und die russische Kultur der ganzen Welt mit Gewalt aufzudrängen. Wenn er also Aksakow überging oder, was auf eins herauskommt, ihn der ersten Kategorie zuzählte, so läßt sich dies nur durch den wunderbaren, unverständlichen Zauber erklären, den dieser auf die ganze Umgebung, ja selbst auf

die ausübte, welche ihn genau kannten und ſich von ſeinem Einfluß auf den Lauf der Ereigniſſe und auf das Sinken des moraliſchen Niveaus Rußlands Rechenſchaft ablegten. Seine Idee über die drei Perioden des Patriotismus drückte Solowiew noch kürzer und ſchlagender in den Worten aus, daß in der erſten Periode die nationale ruſſiſche Tugend, in der zweiten die nationale ruſſiſche Kraft, in der dritten, gegenwärtigen, die nationale ruſſiſche Wildheit gefeiert werde. „Sogar vernünftige und ehrenwerte Männer — endigt er — können von Begeiſterung für Phantaſiegebilde erfaßt werden, und es iſt auch natürlich, daß Freunde und Schüler eine beſondere Schwachheit für dieſe Beſtrebungen ihrer Meiſter empfinden können; wenn aber eine ganze Partei (um nicht zu ſagen: Geſellſchaft) konſequent zu allem, was um ſie vorgeht, die Augen zudrückt und wider jegliche Wirklichkeit ſich einredet, daß jene ſchmutzige Schenke, in der ſie verweilt, ein glänzender Palaſt iſt, ſo muß angenommen werden, daß ſie aus lauter Charlatans oder Wahnſinnigen beſteht . . .“

Dieſe ſo energiſchen und leidenſchaftlichen Vorwürfe reizten natürlich den verblendeten Gegner eher als daß ſie ihn überzeugt hätten; ſchließlich aber zielte Solowiew mitten in das Herz des Feindes und traf. Eine Lehre, deren Baſis die Anerkennung der Erhabenheit Rußlands und der daraus fließenden Sendung, der Welt voranzuſchreiten, bildet, müßte ſelbſtverſtändlich ein ureigenes Werk des ruſſiſchen Geiſtes ſein und den Stempel ſeiner Erhabenheit tragen. Wie wertlos und verächtlich aber wäre dieſe Lehre ſamt den weltbeherrſchenden Anſprüchen Rußlands, die ſie begründet, und ſamt der Verachtung des „verfaulenden“ Weſtens, wenn es ſich zeigen ſollte, daß in dieſer ganzen Lehre das einzige ſelbſtändige, rein ruſſiſche Moment in der unaufhörlichen Wiederholung der Phraſe von der Erhabenheit Rußlands

und ſeinem Rechte, die Welt zu beherrſchen, beſtände und daß die ganze Argumentation aus den Werken einiger Gelehrten eben dieſes „verfaulten“ Weſtens übernommen (um nicht zu ſagen, geſtohlen) ſei. Und Solowiew wußte eben ſiegreich zu beweiſen, daß jene Quelle, aus der Katkow unaufhörlich ſchöpfte, die Werke Joſefs de Maiſtre waren, „dieſes Freundes der Jeſuiten“, wie ſich Solowiew ausdrückte, um ihn in den Augen ſeiner Leſer zu verunglimpfen. Aus den Paradoxen des vereinſamten Sophiſten wurden dank Katkow die Lebensgrundlagen für das ruſſiſche Volk geſchaffen und ſiehe! „ein winziger Brocken vom geiſtigen Bankette des Weſtens erwies ſich als hinreichend, durch ein halbes Jahrhundert unſer nationales und politiſches Bewußtſein zu nähren, und ein einziges der zahlloſen Zweiglein vom weſteuropäiſchen Baume der Erkenntnis des Guten und Böſen wurde dem ganzen Baume, von dem es gepflückt war, nicht nur ſtolz gegenübergeſtellt, ſondern ſogar als der ruſſiſche Lebensbaum, der wachſen und die ganze Welt umfaſſen ſollte, anerkannt.“ Dabei blieb Solowiew nicht ſtehen: er bewies weiter, daß die Katkow parodierenden Nachahmer nicht einmal jenen winzigen Funken von Selbſtändigkeit beſaßen, den ſelbſt Nachahmer beſitzen können, da ſie ihre Gedanken nicht Joſef de Maiſtre direkt, ſondern dem Buche eines gewiſſen Bergeret entnahmen, das eine Karrikatur der Anſchauungen de Maiſtres war und den Titel führte: Principes de politique. Schließlich entdeckte Solowiew, daß ſogar der Katechismus des Slavophilismus und Patriotismus, das berühmte Werk Danilewskys mit der Theorie der kultur-hiſtoriſchen Typen ebenfalls kein Werk des ruſſiſchen Geiſtes war, ſondern nur die Parodie einer Theorie, mit der ein ſonſt wenig bekannter deutſcher Gelehrter, Heinrich Rückert, in dem Werke: Lehrbuch

der Weltgeschichte in organischer Darstellung (Leipzig 1857) aufgetreten war.

Nach solchen Entdeckungen hatte Solowiew das Recht, voll Stolz nachstehende Worte zu schreiben: „Unsere Patrioten verdammen verschiedene Anschauungen deswegen, weil sie fremd, unrussisch sind. In diesem Falle ist ihre eigene Anschauung über Rußland und den Patriotismus doppelt verdammungswürdig: von unserem und von ihrem Standpunkte aus, weil sie fremd, unrussisch, sklavisch aus ausländischem Boden verpflanzt ist."

Dieser Schlag war entscheidend und man darf behaupten, daß derselbe den Gegner von jenen Höhen des Christentums, der Moral und der Wissenschaft, auf denen er sich zu erhalten suchte, für immer herabgestoßen hat. Heute weiß jeder, daß der slavophilisierende russische Nationalismus nur ein Ausbruch vandalischer, eroberungssüchtiger Triebe ist und weder mit dem Christentum, noch der Moral, der Wissenschaft und der Kultur etwas gemein hat. Eine Ausnahme bildet der ganz vereinsamte, doch talentvolle Pupliziſt S. Scharapow, der seine Träume von einer Genesung Rußlands noch auf dem Boden der alten Anschauungen Chomiakows ausspinnt. Die aber, die in den Spalten der „Moskauer Nachrichten", des „Nowoje Wremia" und anderer ähnlicher Schriften den pseudoslavophilischen Nationalismus predigen, wissen, daß sie Charlatans sind und nichts weiter; wenn sie aber das ernste Gewand der Wahrheitsapostel anlegen, so tun sie es nur im Ausland, auf slavischen Versammlungen, um ihren naiven Stammesbrüdern Sand in die Augen zu streuen.

V.

# Der panaſiatiſche Traum.

Der von idealen Höhen durch Solowiew herabgeſtürzte und entlarvte ruſſiſche Nationalismus gab natürlich ſein Spiel nicht verloren, ſondern ſtieg unter die Maſſen herab, um mit täglich wachſender Wut dieſe mit der Gier nach Vernichtung und der Hoffnung auf Beute zu berauſchen. Es wurden oben die Worte Solowiews angeführt, die das Programm des Nationalismus erklärten: „Die Türkei vernichten, Öſterreich vernichten, Deutſchland ſchlagen, Konſtantinopel und, wenn es gelingt, Indien an ſich reißen!“ Dieſe Worte wurden im Jahre 1888 niedergeſchrieben und erwieſen ſich bereits 1900 nur noch als ſchwacher Widerhall der alten guten Zeit, des goldenen Zeitalters patriotiſcher Unſchuld. Denn welcher ruſſiſche Nationaliſt aus der Schule des „Nowoje Wremia“ hätte ſich um das Jahr 1900 mit ſo beſcheidenen Anſprüchen begnügt! „Die Türkei vernichten, Öſterreich vernichten . . .“ und weiter nichts?! Aber Schweden! Könnte man die Nachbarſchaft dieſes Staates weiter ertragen? Nach den Lorbeeren Katkows und Akſakows begehrend, predigten die würdigen Nachfolger derſelben den Kreuzzug gegen Finnland; in den Händen der einſt liberalen und von der Jugend geſchätzten Profeſſoren Korkunow und Tagancew verwandelte ſich die Rechtslehre in eine Metze, die ſich der ruſſifizierenden

Regierung und dem patriotiſchen Pöbel preisgab und denſelben zur Vernichtung des letzten Winkels aufhetzte, wo Rußland bis dahin noch die durch das Wort des Monarchen ſanktionierten Geſetze geehrt hatte; den Forderungen beſtechlicher Gelehrten und des Pöbels wurde nachgegeben, und man muß ſehr naiv ſein, um nicht zu verſtehen, daß die Ruſſifikation Finnlands der erſte ſiegreiche Schritt auf der Bahn zur dereinſtigen Unterwerfung Schwedens war. — „Konſtantinopel an ſich reißen und, wenn es gelingt, auch Indien!“ Wenn es gelingt — nun aber klang das ſchon anders; als Solowiew dieſe Worte ausſprach, da war die Annexion Indiens ein noch in weiter Ferne liegendes Traumbild, jetzt trat ſie bereits als eine nahe bevorſtehende Tatſache auf und war doch nur ein allzu beſcheidener Biſſen für den patriotiſchen Appetit: ſobald man Indien genommen, warum ſollte man da auch China nicht einnehmen? Kurz, Aſien zu Füßen Rußlands! Für die erſten Slavophilen, für Akſakow und Katkow, für Danilewsky, der die Forderungen derſelben in ein pſeudowiſſenſchaftliches Kleid gehüllt hatte, war das Endziel der Beſtrebungen Rußlands die Annexion Konſtantinopels, Griechenlands, der Slavenländer und die daraus folgende Führerrolle in Europa; nun ſchien dies alles nur eine Kleinigkeit zu ſein, deren Erwerb ſich nicht einmal der Mühe verlohnte — war doch Konſtantinopel eine bereits reifende Frucht, die jeden Augenblick in die Hände der Ruſſen fallen mußte.

Mit einem Wort, es vollzog ſich ein Umſchwung in den politiſchen Anforderungen der ruſſiſchen Regierung und den von ihr inſpirierten Schichten der Geſellſchaft: der urſprüngliche „ſlavophiliſche“ Patriotismus, der auch jetzt keineswegs ſeinen ſlaviſchen Anſprüchen entſagte, ſondern ſie vorderhand als weniger bedeutend in den Hintergrund drängte, nahm die

Geſtalt des Panaſiatismus an, der von der Verbreitung der ruſſiſchen Herrſchaft über ganz Aſien ſchwärmte.

Wäre der Panaſiatismus nur eine weitere Fortſetzung der Annexionsgelüſte geweſen, die vor Jahren von Katkow und Akſakow vertreten wurden, hätte das Weſen desſelben nur in neuer Beutegier und in dem Drange beſtanden, den Bekennern Mahomets, Buddhas und des Konfuzius den ruſſiſchen Glauben und die ruſſiſche Sprache mit Gewalt aufzuwerfen, hätten ſich an die Spitze der neuen Bewegung Männer von der Art Komarows geſtellt, der vor ſo vielen Jahren ſein Jammergeheul bis zum Himmel erhoben hatte, daß dem ruſſiſchen Reich von Seite der armen buddhiſtiſchen Buräten am Baikalſee große Gefahr drohe — ſo könnte man es dabei bewenden laſſen, dieſe Tatſache als ſolche zu konſtatieren. Indeſſen erblicken wir in den vorderſten Reihen der neuen Strömung auch ehrenwerte Männer, Idealiſten, die in mancher Hinſicht an die erſten Slavophilen erinnern und die dem Panaſiatismus mit Vorliebe die Grundlagen eines myſtiſchen Glaubens an die kultur-chriſtliche Friedensſendung Rußlands verleihen wollen. Unter ihrer Führung wurde der Panaſiatismus zu einer neuen Phaſe des myſtiſchen Patriotismus in Rußland, zu einer ſozuſagen neuen Geſtalt des erſten Slavophilismus.

Es unterliegt keinem Zweifel, daß der Panaſiatismus ſogar in ſeiner veredelten Geſtalt im Grunde genommen eine neue Erſcheinung von Eroberungsſucht iſt. Aber in dem Weſen faſt eines jeden größeren und vorwärtsſtrebenden Volkes iſt Eroberungsſucht enthalten; ſie dämpft die höheren Geiſteselemente, vernichtet ſie aber nicht; ſo verbindet ſie ſich öfters mit dem aufrichtigen Willen, die eigenen Begierden mit den Grundſätzen der Gerechtigkeit in Einklang zu bringen und ſucht freiwillig die Grauſamkeit der Unterjochung mit der

Wohltat einer beſſeren Ordnung und vollkommenerer Staats- und Geſellſchaftsformen zu vergüten. Was Rußland anbetrifft, ſo haben wir ſchon geſehen, daß dort auf keine Weiſe mehr von irgendwelchem Idealismus auf ſlavophiliſchem oder antieuropäiſchem Boden die Rede ſein konnte. Von dieſer Richtung, die von Katkow und Akſakow bis zu den äußerſten Grenzen der Widerrechtlichkeit und des Haſſes geführt worden war und die in ihrer Entartung ſich ſo weit vergeſſen hatte, daß ſie allen Völkern und allen Menſchen, welche die Orthodoxie und die ruſſiſche Sprache nicht anerkannten, das Daſeinsrecht abſprach, konnte ſich niemand mehr angezogen fühlen, in deſſen Herzen noch der geringſte Funke edlerer Gefühle ſchlummerte. Der von Wladimir Solowiew demaskierte und für immer gebrandmarkte Slavophilismus war als einflußreiche politiſche Richtung bereits erſtorben, doch lebte er weiter als Werkzeug in den Händen politiſcher Betrüger, um die niedrigſten Inſtinkte des Pöbels anzufachen. Dank Solowiew hatte man begriffen, daß der ſlavophiliſche Patriotismus, der bei ſeiner Entſtehung ein Kult der Nationaltugenden ſein wollte, ſich in den Kult der Kraft und ſchließlich in den Kult nationaler Wildheit verwandelt hatte; auch dies hatte man verſtanden, daß dieſe Wildheit dann ihre Orgien feierte, wenn ſie, heulend über die Fäulnis des Weſtens und voll Begierde, die hiſtoriſchen Grundlagen desſelben zu zerſtören, ſich auf die unterworfenen katholiſchen und proteſtantiſchen Völker ſtürzte, um unter dem Joche der Staatsidee deren Glauben, deren Sprache und jahrhundertelangen kulturellen Erwerb zu vernichten. Hätte es nun aber wirklich kein Mittel geben ſollen, dieſer Wildheit Einhalt zu tun? Hätte ſich der elementaren blinden und unerbittlichen Kraft des ruſſiſchen Volkes nicht der Stempel der Tugend aufdrücken laſſen, wenn man ſie nach einem Ort hinüberleitete, wohin ſie wirkliche Wohltaten des Friedens und

der Aufklärung tragen konnte? Schienen doch die unermeßlichen Länderſtrecken des ſchlaferſtarrten und an allen geiſtigen und phyſiſchen Schätzen ſo reichen Aſiens nur auf den Zauberer zu warten, der es erwecken und einem neuen Leben entgegenführen ſollte . . .

Ähnliche Gedanken ſtiegen ſicherlich in jenen Patrioten auf, die von dem Glanze ſiegreicher Feldzüge und glänzender Eroberungen angelockt wurden und zugleich die ganze Ekelhaftigkeit des offiziellen Nationalismus empfanden, der von ſolchen Organen wie die „Moskauer Nachrichten“ und das „Nowoje Wremia“ verbreitet wurde. Als Wladimir Solowiew den entarteten Slavophilismus und die verſchiedenen von dieſem ſelbſt herrührenden oder mit ihm in Verbindung ſtehenden Strömungen an den Pranger ſtellte, erwähnte er eine von ihnen abſichtlich nicht: einerſeits weil er ihr vom Standpunkt der Ehrlichkeit keinen Vorwurf machen konnte, andererſeits weil trotz manchen mit dem Slavophilismus gemeinſchaftlichen Merkmalen dieſe unter dem Namen „Volkstum“ (narodnitſcheſtwo) bekannte Strömung zu den oppoſitionellen gehörte und den Übermut des Nationalismus offen bekämpfte. In dieſem „Volkstum“, deſſen Nuancen überaus zahlreich und verſchieden ſind, ließe ſich die Verknüpfung des ſlavophiliſchen Glaubens an das Volk mit dem europäiſchen Radikalismus finden, die Wiege dieſer Strömung aber iſt, wie wir ſpäter ſehen werden, bei Herzen zu ſuchen. Einer der fähigeren Publiziſten der Richtung, Sergius Juſhakow, gab im Jahre 1885, alſo zur Zeit, da infolge des ruſſiſch-afghaniſchen Konfliktes der Krieg zwiſchen Rußland und England unvermeidlich ſchien, eine Abhandlung unter dem Titel „Der engliſch-ruſſiſche Konflikt“ heraus, worin ein noch unbeſtimmter und dunkler Panaſiatismus durchblickte, der von einer Sendung Rußlands

in Asien träumte, die sowohl für den fernen Osten als auch für Rußland selbst von wohltätigen Folgen sein sollte.

Der Verfasser geht von der Annahme aus, daß der Konflikt um die Herrschaft über den Osten zwischen England und Rußland wenn auch nicht gleich, so doch in nicht weiter Zukunft ausbrechen müsse, und entwirft eine lebhafte und markige vergleichende Charakteristik des Verhältnisses beider Staaten zu Asien. England — schreibt er — braucht als ausschließlich industrielles Land Absatzmärkte für seine Erzeugnisse; ein solcher Absatzmarkt ist Asien; Handelsfreiheit, d. h. Zollfreiheit, vollständige Konkurrenzlosigkeit und Sicherheit sind die Bedingungen, um den Markt unbeschränkt zu beherrschen; die Erfüllung dieser Bedingungen verlangt gebieterisch eine totale Abhängigkeit Asiens von England, die nur angesichts des ökonomischen Rückstandes und der politischen Schwäche Asiens möglich ist — mit einem Wort, Asien wird von England ausgesogen. Nach englischer Anschauung sind die asiatischen Völker nur dazu da, „sich in englische Gewebe zu kleiden, unter einander mit englischen Waffen zu kämpfen, mit englischen Werkzeugen zu arbeiten, aus englischen Gefäßen zu essen und mit englischem Flitter zu spielen." Die Herrschaft Englands ist somit für Asien ein Übel, das dem Fortschritt daselbst auf allen Gebieten hemmend entgegentritt.

Einen direkt entgegengesetzten Charakter hatte — nach den geschickt gruppierten Ausführungen Jushakows — gleich von Anfang an das Verhältnis Rußlands zu Asien. Als England die reichsten Gebiete Asiens besetzte, andere Völker Europas daraus verdrängte und mit jedem Schritt neue Quellen des Reichtums gewann, da nahm Rußland Wüsten und Steppen ein, die gar keinen Gewinn brachten, nur durch die geschichtliche Notwendigkeit gezwungen, sich vor den Überfällen der wilden Tatarenhorden zu schützen; denn diese

waren ein Schrecken und eine Geißel Gottes nicht nur für Rußland, ſondern auch für diejenigen Völker Aſiens, die ſich zu einer gewiſſen Kulturſtufe emporgeſchwungen hatten, ſo für die Perſer, Inder und Chineſen. In Aſien laſtete die ganze Wucht des Kampfes jahrhundertelang auf den Schultern des unglücklichen und ſchließlich zertretenen Irans, das ihm in ſeinen alten Sagen von den Kämpfen zweier Götter und zweier Elemente, des lichten Ormusd mit dem finſteren Ahriman, einen poetiſchen Ausdruck gegeben hat. Als Ormusd zum Glück und Wohle der Menſchen die Welt erſchaffen, ihren ſchönſten Teil aber ſeinem Lieblingsvolke, den Iranefern, zugewieſen hatte, da begann der böſe Ahriman den glücklichen Erdenwinkel mit den Plagen winterlicher Schneeſtürme und heißer Sommerdürre zu verfolgen, überſchüttete ihn mit dem Sande der Wüſte und ſandte ſchädliche Inſekten und wilde Tiere. Doch das erwählte Volk ging, dank der Hilfe Ormusds, ſiegreich aus dieſen Kämpfen mit den Widerwärtigkeiten hervor; da ſandte Ahriman die ſchrecklichſte aller Plagen: die wilden Bewohner Turans. Und dieſer teufliſche Stamm vernichtete endlich den Wohlſtand und die Kultur Irans und ſtürzte den hohen Ormusd. — Während alſo das glückliche England immer nur mit dem Aſien Ormusds zu tun hatte, mußte Rußland, das ſchon in der Wiege ſeiner geſchichtlichen Entwickelung dem Aſien Ahrimans zur Beute gefallen war, alle ſeine Kräfte anſpannen, um das grauſame Joch abzuſchütteln, und nach ſeiner Befreiung zum Angriff gegen die rohen Wüſtenvölker übergehen, um ſich und andere zu ſchützen. So ſchritt und ſchreitet es noch immer, ganz im Gegenſatz zu England, auf der Bahn voller Mühen und Opfer, der einzige Gewinn aber iſt die Sicherheit der Grenzen. Doch hat das Vordringen Rußlands, wie der Verfaſſer bemerkt, nicht nur einen kriegeriſch-ſtaatlichen, ſondern auch einen land-

wirtſchaftlich-koloniſierenden Charakter. Das Koſakentum, das den kriegeriſchen Charakter mit dem landwirtſchaftlichen vereinigt, iſt die Folge des Kampfes mit der Steppe, und der doppelte Charakter desſelben iſt eben die Veranlaſſung, daß dieſer Kampf ein ſtetes Vordringen nach ſich zieht. Einige Koſakenanſiedlungen der Schutzlinie nämlich bilden den landwirtſchaftlichen Kulturgürtel; dem Koſaken und Landmann in einer Perſon folgt der Händler, es entſtehen Dörfer, der angebaute Erdgürtel vergrößert ſich und rückt weiter in die Steppe hinein vor, eine neue Schutzlinie wird notwendig u. ſ. w. Und dieſes kriegeriſch-landwirtſchaftliche Vordringen entbehrt faſt vollſtändig des gewerblichen Handelselementes, und dies Gott ſei Dank! — fügt der Verfaſſer hinzu. Laſſen wir indeſſen nicht außer Acht, daß er dies vor mehr als zwanzig Jahren geſchrieben hat und daß er dies heute anders dargeſtellt hätte. „England — fährt er fort — beutet Millionen von Hindus aus, ſeine ganze Exiſtenz aber hängt von dem Gehorſam der verſchiedenen Völker ab, von denen die reiche Halbinſel bewohnt wird; ich wünſche meinem Vaterlande nichts Ähnliches — ich kann mich nur freuen, daß es von dieſem ſo glänzenden wie traurigen Zuſtand hinreichend entfernt iſt.“

Die Folge des jahrhundertelangen Kampfes mit der Steppe, deſſen Verlauf und Syſtem Juſhakow klar und bündig zu ſchildern gewußt hatte, iſt die, daß Rußland gegenwärtig faſt bis zu den Grenzen Indiens vorgedrungen iſt und daß England infolgedeſſen die Grundpfeiler ſeiner Exiſtenz bedroht ſieht. Warum aber? Könnten denn zwei große ziviliſierte Völker nicht ohne Kampf neben einander beſtehen? Die Macht Englands — antwortet der Verfaſſer — beruht auf ſeinen Reichtümern und auf ſeiner Unzugänglichkeit; die Herrſchaft zur See ſichert ihm die Unzugänglichkeit, Indien iſt die Quelle ſeines Reichtums; daher iſt die Unzugänglichkeit Indiens für

England ebenſo wichtig, wie ſeine eigene Iſolation in Europa; ſobald Rußland bis zu den Grenzen Indiens vorgedrungen ſein wird, wird dieſes aufhören, eine unzugängliche Feſtung zu ſein und England wird ſich gezwungen ſehen, eine mächtige Armee aufzuſtellen, was ſein ganzes bisheriges Regierungsſyſtem von Grund aus umwandeln muß; im Falle eines Krieges aber wird ſeine ganze Exiſtenz von einer verlorenen Schlacht abhängen.

In ſeiner Darſtellung des Antagonismus zwiſchen England und Rußland hat Juſhakow alle Schattenſeiten Englands treu nnd mit lebhaften Farben geſchildert, wogegen er, von patriotiſchem Gefühl geleitet, die Wirkſamkeit Rußlands einſeitig behandelt hat. So legt er auf den geſchichtlichen Fatalismus, der über jenem Kampf mit dem Oſten geſchwebt, ferner auf Rußlands Mühen und Opfer das Hauptgewicht, ohne den Eroberungsgeiſt Rußlands zu berückſichtigen, der es in der Vergangenheit zur Unterjochung des wilden aber keinerlei Gefahr bietenden Sibiriens getrieben hatte und der es ſpäter nach Indien und China führte. Indem der Verfaſſer den landwirtſchaftlich-koloniſierenden Charakter beim Vordringen Rußlands nach dem Oſten mit beſonderem Nachdruck hervorhob, verfolgte er einen tieferen Gedanken — und hier eben tritt das etwas myſtiſche „Volkstum“ ſeiner panaſiatiſchen Schwärmereien an den Tag. Der Kampf Englands mit Rußland bedeutet nicht nur den Kampf zweier Staaten, ſondern den Kampf zweier entgegengeſetzter geſchichtlicher Ideen, den Kampf zweier Welten: England, wo die bürgerlich-kapitaliſtiſche Organiſation ihren vollendeten Ausdruck gefunden hatte, erlangte eben dadurch die Herrſchaft über die internationalen Verhältniſſe, während Rußland „ſeine Kultur auf der Idee des Bauerntums aufbaute.“ Dieſen Gedanken konnte der Verfaſſer, da er von der Zenſur in Schach gehalten wurde,

nicht weiter entwickeln, doch wir verstehen, daß er den Gegensatz des Kapitalismus zu jenem zukünftigen demokratischen Gesellschaftsbau im Sinne hatte, dem alle radikalen Strömungen zustreben und der sich nach Ansicht der „Volkstümler“ in dem „bäuerlichen“ Rußland besser verwirklichen wird, als in dem bürgerlichen Europa.

Diesen beiden einander feindseligen geschichtlichen Mächten steht ein Kampf auf Leben und Tod um den Besitz des Ostens bevor. Düster ist das Bild des Ostens, welches der Verfasser entwirft: „Das türkische Reich eine Leiche, eine Leiche das persische Kaiserreich, China halb gestorben und rings um sie und unter ihnen eine ganze Plejade toter, von der Geschichte erhaltener Staatsmumien; von den Küsten des Großen Ozeans bis zum Mittelländischen Meere — überall die Atmosphäre des Todes: vermoderte Kulturen, leblose Staaten, gefallene Rassen.“ Doch glaubt der Verfasser nicht, daß dort bereits vollständig alle Lebenskraft erloschen sei; es gibt ja dort lebendige und vernünftige Menschen, also „kann und muß der Osten sich wiedergebären und auferstehen und nur ein Weg führt zum Ziele: die Umgestaltung der eigenen Zivilisation nach dem Vorbilde einer anderen, höheren.“ Aber welcher? Natürlich nicht nach dem Muster der englischen, kapitalistischen, die verhaßt und nur dazu fähig ist, alle Lebenssäfte Asiens auszusaugen. Somit bleibt nur das „bäuerliche“ Rußland. Wie jedoch dieses Rußland ausschauen wird, wenn in ihm das Bauernelement über den Staat die Oberhand gewinnen sollte, das sagt der Verfasser nicht. Jedenfalls ist er den Slavophilen aller anderen Nuancen insofern ungemein überlegen, daß er in seinem panasiatischen Traume von einem Bauernrußland, welches nicht nur zur Herrschaft über Asien, sondern auch zur Wiederauferweckung desselben durch ein neues Lebensprinzip berufen sei, die Grenze zwischen dem

Ideal und der Wirklichkeit kennt und sehr deutlich betont, daß zu seiner Zeit Rußland dem Osten nicht minder schwere Wunden versetze als England und in seiner Arbeit „keineswegs zu Gunsten und im Interesse Asiens“ fortschreite.

Die Abhandlung Jushakows erregte bei ihrem Erscheinen kein besonderes Aufsehen. Kein Wunder: der Verfasser selber schrieb seinen Träumen keine praktische Bedeutung zu, und die Partei, der er angehörte, war gar zu sehr mit den inneren Vorgängen Rußlands beschäftigt, hatte in dieser Richtung gar zu viel Widerwärtigkeiten zu bekämpfen und fand gar zu viel Dornen auf ihrem Wege, als daß sie Zeit und Lust haben konnte, sich mit den äußeren Angelegenheiten zu befassen; ein Bauernrußland aber, das dem fernen Osten Freiheit und Aufklärung zutragen sollte, konnte unter den Nationalisten aus der Schule Katkows nur Widerwillen erregen. Umso größere Beachtung also verdient Jushakows Abhandlung als Beweis, daß in einer Zeit, da alle anständigen Menschen sich von dem entarteten slavophilisch-byzantinischen Patriotismus endgiltig und für immer lossagten, eben diese Menschen dem Panasiatismus ihre Aufmerksamkeit zuzuwenden begannen.

Die von Jushakow ausgestreute Saat hatte weder das Volkstum noch den gemäßigten Liberalismus geschwängert, trug aber auf direkt entgegengesetztem Boden Früchte. Für die panasiatische Idee erwärmte sich ein Mann von literarischem und poetischem Talent, der Fürst Esper Uchtomsky. Er war in nationalistisch-katkowscher Umgebung erzogen worden, hatte als Mitarbeiter eines eingefleischten Reaktionärs, des Fürsten Mestschersky gewirkt und später den gegenwärtig regierenden Zaren auf seinen Reisen im Orient begleitet. Dieser Publizist verkehrte von Jugend auf im Kreise der Nationalisten und erglühte leidenschaftlich für die Idee des Zarismus, vielleicht auch, nur in geringerem Maße, für einige andere Artikel des

ſlavophiliſchen Glaubens — ſeine Anſchauungen ſind uns nicht näher bekannt — doch unterſchied er ſich von ſeinen Gefährten vorteilhaft durch den Adel der Geſinnung; der von ihnen verbreitete Haß, der fremden Nationen gewaltſam den ruſſiſchen Glauben und die ruſſiſche Kultur aufnötigte, wirkte auf ihn abſtoßend; die Folge davon war der Bruch mit ihnen und die Übernahme der Redaktion der „Petersburger Nachrichten", in denen er gleich von Anfang an als eifriger Verkünder der Idee religiöſer Toleranz auftrat. Die religiöſen Ideen und Angelegenheiten hatten ihn ſtets lebhaft beſchäftigt, und in ihnen iſt, wie Ludwig Léger ſicherlich treffend behauptet,*) die Quelle ſeiner Vorliebe für Aſien, die Wiege aller Religionen, zu ſuchen; dieſe Vorliebe ging in lebhafte und bewußte Sympathie über, als er während der Reiſe mit dem Kronprinzen mit dieſer Welt in unmittelbare Berührung trat; ergriffen von der Idee des Panaſiatismus, entwickelte er ſie in einer weit von dem Standpunkt Juſhakows abweichenden Richtung und ſchuf eine ganze Doktrin, die allerdings ſelbſt in den grundſätzlichen Punkten wenig ausgeführt und noch weniger greifbar iſt als der urſprüngliche Slavophilismus; doch konnte ſie dieſen bei denjenigen vertreten, die ihre Schwärmereien von einer Weltherrſchaft in Eintracht zu erhalten ſuchten mit dem Gewiſſen und dem chriſtlichen Geſetz, das die Nachfolger der erſten Slavophilen in den Staub getreten hatten. Seine Gedanken und Anſchauungen, die in ſeiner Reiſebeſchreibung und in den Leitartikeln der „Petersburger Nachrichten" zerſtreut waren, ſammelte Fürſt Uchtomsky zu einem Ganzen und veröffentlichte ſie im Jahre 1900 unter dem Titel: Die Ereigniſſe in China. Über die Verhältniſſe des Weſtens und Rußlands zum Oſten.

*) L. Léger, „Russes et Slaves". III. Serie. Paris, 1899.

Das Verhältnis Englands und des Weſtens überhaupt zu Aſien faßte der Verfaſſer in derſelben Weiſe wie Juſhakow auf. „Je öfter und näher — ſagt er — das weſtliche Europa mit Aſien zuſammentrifft, umſo tiefer wird zwiſchen ihnen die Kluft.“ Dies erklärt ſich dadurch, daß die weiße Raſſe Jahrhunderte hindurch nur deshalb nach dem Oſten zog, um zu befehlen und reich zu werden, Aſien konnte ſomit den Weißen niemals zum zweiten Vaterland werden, ſie hielten es nur für einen Ort vorübergehender aber ſchwerer Verbannung; kein Wunder, daß ſie deſſen Bewohner nicht als Brüder nach göttlichem und menſchlichem Rechte anſahen, ſondern als Vieh. England hat Indien fleißig, gewiſſenhaft und allſeitig erforſcht, man hat dort ganze Stöße wertvoller Bücher über dieſes Land geſchrieben, aber die Seele des Inders blieb dem Engländer verſchloſſen. Bei dieſer Invaſion nahmen den braunen und gelben „Barbaren“ gegenüber eine abweichende und in moraliſcher Hinſicht dankbarere Haltung die Miſſionäre an, aber auch ihre Stellung war, wie der Verfaſſer treffend bemerkt, oft falſch nnd zweideutig; denn indem ſie die Grundſätze der Liebe und Brüderlichkeit predigten, bahnten ſie, ob ſie wollten oder nicht, den Blutſaugern, Räubern und Unterdrückern aus dem Weſten den Weg, brachten dadurch bei den Eingeborenen den chriſtlichen Glauben in Verruf und konnten natürlich keine rechte Antwort finden, wenn die Chineſen fragten: „Warum bleibt ihr nicht zuhauſe, um dort die Grundſätze eures Glaubens zu verbreiten?“

Während das Symbol des Verhältniſſes Weſteuropas zum Oſten der aufſtändiſche Sipay darſtellt, der vor den Kanonenn und gebunden iſt, ſtrebt Rußland darnach, ſich in brüderlicher Umarmung mit Aſien zu vereinigen. In der Kritik der vergangenen Taten und der Beſtrebungen Rußlands für die Zukunft wich Uchtomsky nicht nur von Juſhakow ab,

ſondern er trat mit einer Anſchauung auf, die unſeres Wiſſens vor ihm niemand in Rußland zu verkünden gewagt hatte. Namentlich ſtellte er als Theſe Rußlands phyſiſche und geiſtige Einheit mit Aſien auf, d. h. das, was vor Jahren der Pole Duchinski nachzuweiſen ſuchte und was damals von allen ruſſiſchen Patrioten, beſonders im Lager der Slavophilen, für den größten Schimpf angeſehen wurde, den man Rußland antun konnte. „In Hinſicht auf Sprache und Glauben ſlaviſch — ſchreibt nun der Fürſt — in Bezug auf Abſtammung aber zuſammengewürfelt und mit verſchiedenartigen Elementen vermiſcht, beginnt Rußland ſchon zu ahnen und wird es in kurzem mit vollem Bewußtſein empfinden, daß es ein erneuerter Oſten iſt, mit dem nicht nur die nächſten aſiatiſchen Nachbarn, ſondern auch die Hindus und Chineſen unbedingt mehr gemeinſchaftliche Intereſſen und Sympathien haben und haben werden als mit den Koloniſatoren eines Typus, den die Geſchichte Weſteuropas im Laufe der vier letzten Jahrhunderte geſchaffen hat . . .“ „Die Übergangsphaſen von dem ruſſiſchen Beſitz bis nach China ſind ſo wenig greifbar — ſagt der Verfaſſer an einer anderen Stelle — daß ſie ſich nicht einmal ausdrücken laſſen: in dem Gebiete des Donheeres, alſo im Zentrum Rußlands, haben wir Koſaken, Buddhiſten, die mit den nomadiſierenden Mongolen Mittelaſiens ſtammesverwandt ſind; am Fluſſe Manytſch kann man buddhiſtiſchen Prieſtern begegnen, die ſich in ihrer Kleidung von denen Tibets nicht unterſcheiden . . .“ Man braucht ſich alſo nicht zu wundern, wenn „unſere oſtruſſiſchen Pioniere — die halb Gewerbetreibende, halb Räuber waren — mit Erſtaunen die Entdeckung machten, daß dieſe neue Welt, die ſich vor ihnen eröffnete, nicht nur nicht fremd und feindlich, ſondern ihnen öfters von Kind auf wohl bekannt war, und daß ſie es mit einem ſtammesfremden, aber gutmütigen Volke

zu tun hatten, gegen das sie allerdings wiederholt Gewalt anwenden mußten, mit dem sie aber auch ohne Schwierigkeit in Eintracht leben konnten . . ." „Während den Gefährten des Cortez und Pizarros jeder Mexikaner und Peruaner mit seiner unbekannten Vergangenheit und seinen ungeheuerlichen Gebräuchen als eine Ausgeburt der Hölle erschien, dazu bestimmt, vom Erdboden vertilgt zu werden, konnten unsere Kosaken die Asiaten als jüngere Brüder bewillkommnen, und sowohl das Gewissen als auch die eigene Sicherheit rieten in gleichem Maße ab, ihnen Unrecht zu tun." — Und in dieser Gemeinschaft Rußlands mit Asien verbirgt sich die zukünftige Lösung der Orientfrage. „Denn es wird ein Augenblick kommen, in dem der Osten aus seinem Schlafe auffahren wird, erweckt und gereizt von den stürmischen Elementen der ihn bedrückenden weißen Rasse; wie unser mythischer Ilja Muromes wird er dann eine gewaltige Kraft in sich fühlen und auch sein Wort sprechen wollen — Europa aber wird erzittern, und weder Drohungen noch Gewalt noch zufällige Siege werden etwas vermögen . . . ." Den ewigen Streit zwischen Europa und Asien wird Rußland als Schiedsrichter entscheiden und es wird ihn zu Gunsten Asiens schlichten, denn ein anderes Urteil ist da nicht möglich, wo der Richter des Geschädigten Bruder ist.

Unter dem Einfluß ähnlicher Gedanken entwarf der Verfasser ein idyllisches Bild von dem Glücke jenes Asiens, das sich bereits damals unter der Regierung Rußlands entwickelte. „Welche Eintracht — sagt er — zwischen den Siegern und Besiegten auf der ungeheueren Fläche von Erzerum bis zum Amur, wie reichlich pulsiert dort das Leben der Völker, die sich vor dem prüfenden Blicke politischer Rivalen nicht zu verbergen brauchen und unbesorgt in die Zukunft schauen, da es Rußland ist, das diese Zukunft darstellt; Rußland hat,

die Wahrheit gesagt, hier nichts erobert und erobert auch jetzt nichts, da alle diese verschiedenzüngigen Völker, die in uns aufgehen, was Tradition und Anschauungen betrifft, unsere Blutsbrüder sind, wir aber nur in eine nähere und engere Verbindung mit dem treten, was immer unser war."

Wo aber sind die Beweise dieser Gemeinschaft, die der Verfasser so beredsam verkündete? Als solche führte Fürst Uchtomsky verschiedene besondere Züge aus dem Leben, den Sitten und dem Glauben der Inder an, unter anderen auch das Kupalofest (Johannisfeuer), das sowohl in Rußland wie in Indien auf ähnliche Weise begangen werde. Dies hat dem Prof. Louis Léger, dem man doch sicherlich keine Abgeneigtheit gegen die Russen vorwerfen kann, Veranlassung gegeben, nachstehende, durchaus treffende Bemerkung zu machen: „Ich habe die indische Gemeinde nicht erforscht, kann also auch ihren Kontakt mit dem russischen mir (russisch = Gemeinde) nicht beurteilen. Das aber weiß ich, daß das Johannisfeuer auch im Inneren der Bretagne begangen wird, und der ehrliche Sauval hat uns erzählt, wie die alten Pariser dieses Feuer feierlich auf dem Grèveplatz angelegt haben. Dieses Andenken altertümlicher heidnischer Festlichkeiten, das sich bei den indoeuropäischen Völkern erhalten hat, ist bis auf den heutigen Tag ebensogut in den Dörfern Frankreichs wie in denen Rußlands lebendig. Und das beunruhigt mich ein wenig: am Ende könnte man aus dieser Gemeinschaft mit der Zeit auf eine Identität Frankreichs mit Rußland schließen, und dies könnte zu einem Beweggrund für Rußland werden, mein Vaterland zu annektieren.*)

Hätte jedoch Fürst Uchtomsky keine anderen Beweise anzuführen gewußt, so würde sein Buch keine Beachtung ver-

*) Russes et Slaves. Bd. III, S. 116.

dienen. Aber der Verfaſſer griff tiefer: religiös geſtimmt, fühlte er ſich zu dem myſtiſchen Aſien hingezogen. „Dort, in dieſem unbekannten Aſien — ſagt er poetiſch — fühlten die Völker ſeit Ewigkeit das Beben myſtiſchen Dranges nach jenen überweltlichen Höhen des Glaubens und des Gebetes, wo angeſichts der göttlichen (sic) Elemente jede Bosheit und jeder internationale Haß verſtummen müſſen; und eine große Stille weht jetzt aus den Ländern, die einſt von Zwietracht zerriſſen wurden: dort ſchaut heute von den Altären, auf denen unblutige Opfer dargebracht werden, mild und geheimnisvoll der gottesfürchtige Prinz Sakja Muni auf die Scharen herab, die ſich in Verehrung zu ihm drängen.“ Und wie nahe ſind die Gefühle und Gebete, die ihm dieſe Scharen darbringen, mit den Gefühlen verwandt, die in der tiefſten Seele des ruſſiſchen Volkes ſchlafen! . . . „Der Weſten hat unſeren Geiſt gebildet, und doch, wie blaß und ſchwach ſpiegelt er ſich auf der Oberfläche unſeres Lebens ab; unter ihr, im Inneren des nationalen Lebens iſt alles durchdrungen von den tiefen Anſchauungen und Überzeugungen des Oſtens, alles atmet da die Begierde nach höheren Lebensformen und iſt von weitgehenden und freiſinnigen Wünſchen erfüllt, die in der Liebe zum Menſchen ihre Quelle haben und die der bereits in der Wurzel durch den Materialismus vergifteten Weltanſchauung des Durchſchnittseuropäers vollſtändig fremd ſind.

Sollte es jedoch unmöglich ſein, dieſe Gemeinſchaft zwiſchen dem aſiatiſchen Myſtizismus, deſſen vollkommenſter Ausdruck der Buddhismus iſt, und dem Geiſte des ruſſiſchen Volkes näher zu beſtimmen? Warum denn „fühlt Aſien inſtinktiv — wie ſich der Verfaſſer ausdrückt — in Rußland einen Teil jener ungeheueren Geiſteswelt, der ſowohl die Myſtiker als auch die pedantiſchen Gelehrten den dunklen Namen des Oſtens beilegen, die aber der Schoß ſchaffenden Friedens iſt

und aus der seit Jahrhunderten große Friedensspender und gottesfürchtige Könige den Schauplatz der Geschichte betraten, um unser Tränental zu heiligen und zu erleuchten?“ Wunderlich klingt im Ohre des Europäers die Antwort des Verfassers: jene Quelle, in der die tiefsten religiösen Gefühle und die tiefste mystische Sehnsucht Asiens und Rußlands einander begegnen und sich mit einander verbinden, ist, seiner Ansicht nach, die religiöse Verehrung des Zaren! Es unterliegt allerdings keinem Zweifel, daß der Hang zur Kontemplation, die Mutter des Mystizismus, je nach den Völkern und Zeitperioden mit einer gewissen größeren oder geringeren Passivität und Gleichgiltigkeit Hand in Hand geht und daß diese Gleichgiltigkeit der Boden ist, auf dem sich die Idee des monarchischen Absolutismus am bequemsten entwickelt und üppig emporwuchert. Daß aber der östliche Autokratismus große Schattenseiten hat — daß er an und für sich unbedingt Ausbeutung und Knechtschaft des Volkes durch die Vollstrecker des allerhöchsten Willens nach sich ziehen muß, da selbst dem mächtigsten und weisesten, doch der göttlichen Eigenschaft der Allwissenheit entbehrenden Monarchen die Handlungen seiner Vollstreckungsorgane nicht bekannt sein können — daß infolgedessen dieser Autokratismus in den Beamten die wildesten Gelüste der Habgier, Raublust, Zügellosigkeit und Grausamkeit hervorruft und entwickelt, in den Untertanen aber das Gefühl der Menschenwürde erstickt, ja oft ertötet und es durch entehrende Demut, Schmeichelei, Trug und Lüge ersetzt — das alles will Fürst Uchtomsky nicht bemerken, seine Einbildungskraft steht vollständig unter dem Zauber der monarchischen Idee; der Monarch ist der Vermittler zwischen Gott und den Menschen, er verkörpert in sich die Seele des Volkes und führt sie der Wahrheit und dem höchsten Heil zu; in dieser monarchischen Idee, die nach der tiefsinnigen Bemerkung des polnischen

Dichters Mickiewicz die Quelle und die Kraft des ruſſiſchen Lyrismus bildete, geht der Verfaſſer vollſtändig auf und ſchreibt in einem Moment derartiger Begeiſterung folgende, höchſt bezeichnende Worte nieder: „Nicht das konſtitutionelle Europa, ſondern der Oſten hat das Selbſtbewußtſein der Völker durch jene Wahrheitsverkünder und zugleich abſoluten Herrſcher erleuchtet, in denen nach dem rührend aufrichtigen Glauben der ſchlichten Maſſen eine ihrer endgiltigen Vollendung faſt nahe Seele wohnt und das Gute ſchafft, da dieſe Seele eine lange Reihe ſich verknüpfender Umwandlungen und moraliſcher Wiedergeburten durchgemacht hat; in der Einbildungskraft einer ganzen Milliarde mit ganzem Bewußtſein davon überzeugter Individuen iſt der höchſte Selbſtherrſcher eben der einzige Geſalbte Gottes; die Hindus erblicken in ihm die Inkarnation von Wiſhnou oder Shiva, die Chineſen den Abglanz des Himmels, die Japaner den Nachkommen der Sonnengöttin, die Mongolen und die Bewohner Tibets — den ſchaffenden Strahl Buddhas; unter alledem aber liegt derſelbe Gedanke verborgen, daß nämlich Thron und Szepter nach dem Willen unerklärbarer Schickſalsbeſtimmungen als unzertrennliches Attribut Auserwählten zufallen, die gleich von Kind an das Gebiet materieller Wirkſamkeit und komplizierter menſchlicher Verhältniſſe betreten und dabei die geheimen aber ſtarken Fäden einer unaufhörlichen Berührung mit der übernatürlichen Ordnung der Dinge nicht aus der Hand laſſen.“

„In dem Augenblick — fährt der Verfaſſer fort — da den Aſiaten die Grundlagen unſerer höchſten Gewalt klar werden, vereinigen ſie ſich mit uns geiſtig . . .“ „Der Oſten glaubt ebenſo feſt wie wir an die übernatürlichen Eigenſchaften des ruſſiſchen Nationalgeiſtes, aber er beurteilt und begreift ſie nur inſofern, als ſie mit dem höchſten Gut, das

wir haben, dem Teſtament unſerer vaterländiſchen Vergangenheit — dem Abſolutismus im Zuſammenhang ſtehen; andernfalls kann Aſien uns weder aufrichtig zugetan werden, noch ohne Widerſtand mit uns in eins zuſammenfließen ....“

„Alſo ſollten wir doch endlich begreifen, daß der einzige rechtliche Herr des Oſtens jener iſt, auf deſſen Haupte in märchenhaftem Glanze die großfürſtlichen Kronen von Perm, Jugor und der Wolgabulgaren und die Kaiſerkronen von Kaſan, Aſtrachan und Sibirien, in eine Krone verſchmolzen, erſtrahlen — jener, deſſen Vorfahren ſich noch im alten Moskau die Herren und Beherrſcher aller nördlichen Erde und zahlreicher anderen und großen Reiche nannten ...“

„Es gibt keinen anderen Ausweg für den ruſſiſchen Staat: entweder muß er das werden, wozu ihn die Jahrhunderte beſtimmt haben, d. h. zu einer den Oſten mit dem Weſten verbindenden Weltmacht, oder er wird unmerklich und ſchimpflich den Weg des Verfalls einſchlagen, da Europa ihn ſchließlich durch ſein äußeres Übergewicht erdrücken wird, während die aſiatiſchen Völker, wenn wir ſie nicht aus dem Schlafe erwecken, uns gefährlicher ſein werden als unſere Feinde im Weſten.“ — Die letztgenannte Befürchtung teilt jedoch der Verfaſſer ſelbſt nicht; er führt ſie nur als Drohung gegen diejenigen an, die nicht auf ſeiner Bahn das Weſen des Geiſtes und der Sendung Rußlands ſuchen wollen; er ſelbſt glaubt feſt an die Zaubermacht, die Rußland auf Aſien ausübt, er iſt überzeugt, daß „je ſtärker die Europäer Aſien bedrängen, dort umſo ſtrahlender das feierliche Bild des weißen Zaren in Mären und Sagen leuchtet, die ſich von Mund zu Mund fortpflanzen.“

Der lebendige Glaube braucht keine Beweiſe, aber ein ſolcher Glaube, wie ihn der Verfaſſer verkündet, läßt ſich dem ſkeptiſchen Europäer ſchwerlich beibringen. Man muß alſo

die ganze Abhandlung ſorgfältig durchblättern, um in der Flut der poetiſchen Ergüſſe des Fürſten irgendwelche gründliche Belege für jene vielbeſprochene Neigung Aſiens zu Rußland und deſſen abſolutem Herrſcher zu ſuchen — und endlich findet man einen, aber nur einen einzigen Anhaltspunkt: als der Freund des Verfaſſers, der Dichter Majkoff, einſt an den europäiſch gebildeten kirgiſiſchen Sultan Walichanoff die Frage richtete, zu welcher Philoſophie der Geſchichte er ſich bekenne, antwortete nach kurzem Beſinnen der Sohn Turans mit Begeiſterung: „Der allmächtige Gott hat die Herrſchaft über die Welt meinem Ahnen Dſchengis-Chan geſchenkt, er hat ſie deſſen Nachkommen als Strafe für ihre Sünden genommen und ſie dem weißen Zaren übergeben — das iſt meine Philoſophie der Geſchichte!“

In dieſem wunderlichen Buche, in dieſem Gebilde einer poetiſchen Feder, die, fremdartige aber kühne Träume aufs Papier werfend, ſtatt zu beweiſen, bald durch grelle Farben, bald durch Schwung, bald wieder durch myſtiſche, geheimnisvolle Bilder zu beſtricken ſucht, iſt das Auffallendſte dies, daß ſich der Verfaſſer ſelbſt rückhaltslos ſeinen Träumen hingibt und unter ihrem Einfluß vergißt, daß in jedem, ſelbſt dem nächſten und verwandteſten Volke durchaus die Gefühle beleidigten Stolzes, der Auflehnung, der Anhänglichkeit an das geſchichtliche Vermächtnis und an die unabhängige Exiſtenz erwachen müſſen, wenn ein anderes, noch ſo verwandtes Volk ſich ihm mit Eroberungsgelüſten nähert. Im Juli 1900 indeſſen, als die ruſſiſchen Truppen die Grenzen der Mandſchurei überſchritten, nahm Fürſt Uchtomsky keinen Anſtand zu ſchreiben, daß „das chineſiſche Kaiſerreich, bedroht von dem Überfall Weſteuropas, ſehnſüchtig nach dem ſchweigenden Norden ſchaut, auf jenen einzigen Staat, woher die in den Grundſätzen kindlicher Liebe zum Kaiſer erzogenen Völker Chinas eine moraliſche

Stütze, uneigennützige Hilfe und ein ehrliches, auf gemeinschaftliche Interessen gebautes Bündnis erwarten können und zu erwarten gewohnt sind."

Die folgenden Ereignisse erschütterten jedoch in mancher Hinsicht diese Überzeugung des Verfassers. Nach dem Ausbruch des Krieges begab sich Fürst Uchtomsky nach China, und die Frucht seiner Eindrücke war eine neue Broschüre „Briefe aus China" (1901). Über hundert russische Meilen ritt der Verfasser von Tien-Tsin nach Peking durch zerstampfte Erntefelder, deren Ertrag die Einwohner nicht hatten einbringen können, durch verwüstete Städte und Dörfer, durch eine Wildnis, wo „sogar die hungrigen Hunde dem dahineilenden Ausländer furchtsam nachschauen." Inmitten der Schrecknisse dieser Vernichtung schien es ihm, als ob die Zeitepoche Dschengis-Chans und Tamerlans wieder auferstanden wäre. Aber noch schmerzlicher war der Anblick Pekings, das der Bestialität der Soldateska preisgegeben war. Man hatte dort die heiligsten Stätten des Glaubens geschändet. Jene das Wesen der Religiosität der Chinesen ausmachende Verehrung der Vorfahren, die den Lebenskern von ganz China bildet, wurde auf das Schändlichste entweiht. Der italienische Gesandte z. B. hatte sich in einem Heiligtume einquartiert, in dem bis dahin nur einmal im Jahre der Kaiser zu erscheinen pflegte, um vor einer Tafel, die dem Andenken des Begründers der Dynastie geweiht war, zu beten, — und dieses mandschurische Sanktuarium wagte der Fürst Tsin, als er der italienischen Botschaft einen Besuch abstattete, nicht zu betreten. Man kann sich leicht vorstellen, welche Gefühle durch ein solches Verfahren der Europäer in dem chinesischen Volke erweckt wurden! „Graf Waldersee — schreibt der Verfasser — begreift, wie seine nächste Umgebung versichert, die ganze Nutzlosigkeit seiner Gegenwart auf einem Kriegstheater, wo alle

Angriffsoperationen ausſchließlich auf Plünderung einer ruhigen Bevölkerung, auf Verwüſtung des Landes und auf Füſilierung bald dieſer, bald jener vermeintlichen Boxer beruhen, die weiß Gott von was für chriſtlichen Schuften denunziert werden.“ Und welche Früchte kann wohl die Vernichtung einer armen Provinz durch die Liga der europäiſchen Staaten tragen? Das 400 Millionen Einwohner zählende China wird ſich doch nicht ſo nur nehmen und erobern laſſen. Am traurigſten aber wird der Verfaſſer dadurch geſtimmt, daß an dieſer Expedition Weſteuropas gegen China, deren geheime Feder das Verlangen war, Rußland zu ſchaden, eben dieſes „Rußland ſelbſt dank ſeiner gewöhnlichen Großmut“ teilgenommen hat, daß die ruſſiſchen Truppen das meiſte zur Eroberung Pekings beigetragen haben, daß Rußland es war, das für ſeine Feinde die Kaſtanien aus dem Feuer geholt hat. Es wäre endlich Zeit, die Feſſeln des Weſtens abzuſchütteln: „Fürwahr, es ziemt ſich nicht für ein Volk, das eine die ganze Welt betreffende Sendung zu erfüllen hat, ewig das Werkzeug der Erfolge für ſchlaue Staaten abzugeben, die auf Koſten der ruſſiſchen Siege und Verluſte unermeßlichen Gewinn ſuchen.“ Die Beteiligung Rußlands an dem chineſiſchen Kriege kann in China nur das für die Zukunft gefährliche Gefühl des Haſſes gegen Rußland hervorrufen, ein Gefühl, das man dort bis dahin noch nicht gekannt hatte. Der Verfaſſer hatte von einer liebevollen Unterwerfung des Oſtens geträumt und von einer liebevollen Vereinigung Aſiens mit dem Reiche des weißen Zaren — nun aber ſtraft die Wirklichkeit ſeine Träume Lügen angeſichts der Grauſamkeiten, mit denen die ruſſiſchen Truppen um die Wette mit den preußiſchen ihren Marſch bezeichnen, es verſchwindet in den Augen der Aſiaten der bisherige Zauber Rußlands, deſſen Preſtige. Ausdrücklich ſagt das der Verfaſſer nicht, doch geht dies aus ſeinen

melancholiſchen Erwägungen hervor. Er führt die Anſicht eines ſeit langer Zeit in China anſäßigen Ruſſen an, daß, wenn die Ereigniſſe auf derſelben Bahn weiter fortſchreiten würden, im XX. Jahrhundert die Chineſen entweder die gefährlichſten Nachbarn oder die ränkevollſten Untertanen Rußlands ſein werden. „Es iſt ſchwer — ſchreibt der Fürſt — heute ruhig an der Herbeiführung irgend eines verſtändigen modus vivendi mit China zu arbeiten, und ſchwer, an eine hellere Zukunft und das Kommen beſſerer Tage, zum wenigſten für das künftige Geſchlecht, zu glauben."

Doch ſind dies Zweifel, die der Verfaſſer von ſich abzuſchütteln ſucht. Da die Vereinigung der nördlichen Provinzen Chinas mit Rußland nur eine Frage der Zeit iſt, „alſo müßten ſich bei uns — ruft er — verſtändige Männer finden, die das patriarchaliſche Leben dieſer Völker zu ehren und die Elemente geſunder Ruſſifikation zu verpflanzen wüßten — ohne ſibiriſche Polizei, ohne ſeelenloſe, formaliſtiſche Miſſionäre!" „Schätzen doch die Völker Aſiens — hatte er unlängſt, in der erſten Broſchüre, geſchrieben — hauptſächlich jene hohe Eigenſchaft an uns, daß wir immer unſeren Kräften entſprechend in das Chaos ſowohl unſeres eigenen als auch eines fremden Lebens die Grundſätze der Rechtlichkeit und Gutmütigkeit, den Drang nach einer höheren, aber mit Heiligkeit geſalbten Wirkſamkeit einführten und einführen werden, jenen Drang, jeden Menſchen, wes Glaubens oder Stammes er auch ſei, als Geſchöpf Gottes, das uns nicht nur körperlich, ſondern auch geiſtig nahe ſtehen kann, anzuerkennen."

Wie iſt nun dieſer fanatiſche, von übertriebener Schwärmerei geblendete und von der Wirklichkeit ſo weit entfernte Patriotismus zu erklären? Zu dieſem Zwecke müſſen wir einen Blick in die Tiefe der ruſſiſchen Seele werfen. Ihr anziehendſtes und auffallendſtes Merkmal, das nicht nur Ruſſen ſondern auch

Ausländer wiederholt hervorgehoben haben, iſt eine gewiſſe eigentümliche Schlichtheit. Dieſe zeigt ſich im Verkehr mit Menſchen, in geſellſchaftlichen Formen und tritt beim Bauer ſtärker und ſympathiſcher hervor als beim Herrn; ſie weiß jeden Schein der Würde zu wahren und ſich zugleich verſchiedenen Individuen und Nationen, verſchiedenartigen Sitten und Ländern anzupaſſen und alle durch eine gewiſſe warme Herzlichkeit zu gewinnen. Man begegnet einem Ruſſen oft zum erſten Mal im Leben und hat den Eindruck, als wenn er ein alter, guter Bekannter wäre, vor dem wir keine Geheimniſſe zu brauchen haben, der uns verſteht und uns guten Rat erteilen wird — einen Eindruck, den wir nur ſelten bei Berührung mit einem Europäer erfahren. Wäre nun dieſe gutmütige und angenehme Schlichtheit eine angeborene und hauptſächliche Eigentümlichkeit Rußlands, ſo müßte man das ruſſiſche Volk für eine glückliche Ausnahme in dieſer Welt halten; — vergeſſen wir jedoch nicht, daß auf dieſer weitgehenden aber verſtändigen Gutmütigkeit ſich in dicker Schicht alle Triebe, Gefühle und Begierden gelagert haben, die der jahrhundertelange Druck des Staates hervorgerufen, der die Individualität erdrückt hat, daß ferner infolge deſſen die Schlichtheit und Herzlichkeit oft nur eine geſchickte Maskierung der Verſchlagenheit ſind, vergeſſen wir auch nicht, daß das ruſſiſche Volk, nachdem es jenen überaus mächtigen Staat geſchaffen, eine religiöſe Verehrung für denſelben in ſich ausgebildet und dieſe religiöſe Verehrung ſchließlich auf ſeine eigene elementare Lebenskraft, deren Erzeugnis ein allmächtiger Staat war, übertragen hat. — Allerdings iſt die letztgenannte Verehrung oder Religion etwas Neues, eine Idee Katkows, der ſie mit voller Offenheit verkündete, und Akſakows, bei dem ſie unter der Hülle des Glaubens an Rußland verborgen war; beide verbreiteten dieſe Idee als die einzige Wahrheit und das einzige Gut, aber die Lehren beider Lehrer und Meiſter des

Patriotismus waren eine hiſtoriſche Konſequenz, und fanden deswegen in der Geſellſchaft weit und breit ihren Wiederhall. Die Kraft wird jetzt überall als die Fähigkeit verehrt, eine Kultur ſchaffen zu können. Daher ihr abſtoßender, unerträglicher Hochmut, mit dem der Europäer ſeiner Anſicht nach nichtziviliſierte Völker behandelt; dieſer Hochmut haftet den Ruſſen nicht an, dagegen ſind ſie rückſichtsloſer in der Ausführung ihrer Pläne, denn die Kraft, die ſich Kultur nennt, findet im Rechtsgefühl einen gewiſſen hemmenden Zügel, der jener Kraft vollſtändig fremd iſt, deren Ziel der Staat, alſo Eroberung und Herrſchaft ſind. — Mit einem Wort, die vorteilhaften geiſtigen Grundzüge Rußlands haben, wie überall, ihr nachteiliges Gegengewicht. Nichts jedoch iſt leichter, als das nicht zu erblicken, was man nicht ſehen will. Daher erblickten, von den Slavophilen angefangen, die ruſſiſchen Patrioten nationaliſtiſcher Färbung, indem ſie in die Tiefe der Nationalſeele ſchauten, dort ausſchließlich nur jene gutmütige Schlichtheit, die mit einem weitgehenden Verſtändnis menſchlicher Gefühle und Charaktere in enger Verbindung ſtand, und einen heldenhaften Schwung der Träume und Kräfte, der ſeine Nahrung in den grenzenloſen Horizonten Rußlands fand.

Dieſe Schlichtheit des Gemüts, dieſer Drang ungeſättigten Verlangens verliehen der Poeſie Puſchkins und Lermontows ſowohl Anmut als auch Schwung und Kraft, in die innerſten Tiefen der ruſſiſchen Seele einzudringen; ſie begeiſterten den edelſten der ruſſiſchen Sänger, Alexei Tolſtoi, und befiederten ſeine glückumſtrahlte Jugend zu hohem Fluge in das ferne Wunderreich des Ideals; ſie verſetzten die ſlavophiliſchen Dichter und Schriftſteller in einen wahren Taumel der Selbſtvergötterung. „Rußland — rief der Dichter Tintſcheff, den Uchtomsky andächtig anführt — kann weder begriffen noch ermeſſen werden — an Rußland kann man nur glauben.“ Den Ruſſen pries Doſtojewsky in ſeiner berühmten Rede während der Puſchkin-

feier (1881) als das einzige und vollkommene Produkt des Menſchengeſchlechtes, als den Allmenſchen, der die Menſchen jeglichen Glaubens und aller Nationen zu verſtehen und mit ihnen zu empfinden weiß — und nur dieſes Allmenſchtum konnte Fürſt Uchtomsky im Sinne haben, als er verkündete, daß das Geheimnis des beiſpielloſen Glückes, mit dem Rußland einen Staat nach dem anderen erobere, nicht nur in der kriegeriſchen Tapferkeit, „ſondern in der geheimen Kraft ſympathiſcher Gefühle, in dem aus der ruſſiſchen Seele unausrottbaren Bedürfnis beſtehe, in jedem vernünftigen Weſen ohne Anſehen des Glaubens und der Abſtammung, einen vor Gott und dem Zaren gleichberechtigten jüngeren Gefährten und Bruder zu erblicken."

Nur auf dieſe Weiſe, nur durch den einſeitigen verblendeten Glauben an die vorteilhaften Eigenſchaften des ruſſiſchen Charakters laſſen ſich derartige jeden Augenblick ſich wiederholende Ausbrüche des patriotiſchen Enthuſiasmus erklären, die auf keinen Fall vor der Kritik des geſunden Verſtandes beſtehen können. Jene patriotiſchen Abſchnitte — und es ſind ihrer viele — bekräftigen uns in der Überzeugung, daß die panaſiatiſchen Träume des Fürſten Uchtomsky eine neue Geſtalt waren, unter welcher der von Solowiew vom Schauplatz des ernſten Denkens vertriebene Phönix des Slavophilismus ſeine Auferſtehung feierte.

Alſo drängt ſich die Frage auf, wie dieſen erhabenen Träumen gegenüber die Wirklichkeit ausſieht, und ob in der Tat Rußland in das aſiatiſche Chaos „die Elemente der Rechtlichkeit, der Gutmütigkeit und höherer idealer Beſtrebungen eingeführt hat." Eine höchſt bemerkenswerte Antwort darauf finden wir in der wertvollen Skizze W. Pticyns über den Buddhismus am Baikalſee. Da der Buddhismus nach der übrigens gerechtfertigten Anſicht des Fürſten Uchtomsky der

tiefſte Ausdruck des aſiatiſchen Geiſtes iſt, mit dem Rußland ſo innig verbunden iſt, ſo könnte es ſcheinen, daß er ſich eines beſonderen Schutzes der Regierung erfreuen oder wenigſtens mit einer gewiſſen Rückſicht behandelt werden müßte; wenn man aber Pticeyns Skizze lieſt, hat man oft den Eindruck, daß da nicht von Prieſtern und Bekennern Buddhas, ſondern von Katholiken die Rede iſt, nur mit dem Unterſchiede, daß infolge der weiten Entfernung von der Hauptſtadt die Repräſentanten der Ortsgewalt, die faſt ohne Kontrolle ſind, ihren verwilderten Trieben dreiſt freien Lauf laſſen können und die Buddhiſten nicht nur nicht als „Geſchöpfe Gottes“, als vor Gott und dem Zaren gleichberechtigte jüngere Brüder anerkennen, ſondern die Gefühle der Menſchlichkeit und des Anſtandes mit Füßen treten. Daher gleicht das Verhältnis Rußlands zum Buddhismus einer Karrikatur ſeines Verhältniſſes zu den Katholiken. Nach den verpflichtenden, von Kaiſer Nikolaus I. im Jahre 1853 beſtätigten Vorſchriften haben die Lamas, d. h. die buddhiſtiſchen Prieſter, und der Khambo-Lama oder Biſchof nicht einmal das Recht, das Territorium ihrer Klöſter und Kirchſpiele ohne Wiſſen des transbaikaliſchen Gouverneurs zu überſchreiten. Wollte in früheren Zeiten der Khambo-Lama ſich die Erlaubnis auswirken, ſeine Diözeſe zu viſitieren, ſo koſtete ihn das einige tauſend Rubel; gegenwärtig koſtet das weniger, iſt aber den ihm untergebenen Geiſtlichen und Pfarrkindern gegenüber mit überaus demütigenden Verpflichtungen verbunden: er muß die Reiſe in gewöhnlichen burätiſchen Bauernkleidern ſtatt im Biſchofsgewand machen und darf nur in Klöſtern raſten und übernachten, keineswegs aber in Burätendörfern. Vierunddreißig Klöſter hat er unter ſeiner Verwaltung; bedarf eines derſelben einer Reſtauration ſo muß ſich der Khambo-Lama abermals an den Gouverneur wenden, doch überſchreiten in ſolchen Fällen die unverſchämten

Erpreſſungsverſuche der Ortsbehörde gewöhnlich ſeine Mittel; infolgedeſſen ſind manche Klöſter dem Verfalle nahe, die Errichtung neuer Tempel aber iſt unbedingt verboten. Noch mehr: man hat dem Khambo-Lama das Recht abgeſprochen, die Kloſtervorgeſetzten einzuſetzen; dieſe werden gegenwärtig von einer beſonderen Kommiſſion in Irkutsk ernannt, in der die beiden griechiſchen Erzbiſchöfe von Irkutsk und Nertſchinsk ihren Sitz haben, während der Khambo-Lama in derſelben nicht einmal Stimmrecht hat! Im Jahre 1883 ſuchte er um die Erlaubnis an, an der Krönung des Zaren Alexanders III. teilnehmen zu dürfen; er erhielt einen abſchlägigen Beſcheid. Im Jahre 1889 hatte er die Abſicht, ſich nach Petersburg zu begeben, und ſeine Bitte wurde von der oſtſibiriſchen Abteilung der Kaiſerlichen Geographiſchen Geſellſchaft, deren Mitglied er war, befürwortet; alſo überzeugt, nicht abgewieſen zu werden, bereitete er Burkhanen oder Statuetten Buddhas und andere Geſchenke für den Zaren vor und doch erhielt er ſchließlich abermals eine abſchlägige Antwort.

Lieſt man dieſe unwahrſcheinlichen Angaben, ſo fragt man ſich, worin wohl die Urſachen dieſer ſo harten Unterdrückung des Buddhismus liegen. Zwei Antworten ſind zur Hand: entweder ſind die Buddhiſten, numeriſch bei weitem überlegen und der Regierung feindlich geſinnt, gefährlich — und der Staat muß ſich vor ihnen ſchützen, oder ſie ſind ein rohes, wildes Volk, das im Intereſſe der ſozialen Ordnung an der Kette zu halten iſt. Indeſſen erſehen wir aus den Beobachtungen Pticyns, daß ſowohl das eine wie das andere unendlich von der Wahrheit abweicht, denn was die Zahl anbetrifft, ſo gab es nach den amtlichen Berichten im Jahre 1871 im transbaikaliſchen Lande 134.656, in dem Gouvernement von Irkutsk aber im Jahre 1887 nur 12.663 Buddhiſten! Was hinwieder die vermeintliche Wildheit anbelangt, ſo zeigt

näherte ſich zu Pferde ein Miſſionär, dem ein Spion die Sache hinterbracht hatte. Die Burāten waren ſtarr vor Schrecken, umſomehr, da der Miſſionär viele von ihnen perſönlich kannte; dieſer jedoch ſtieg phlegmatiſch vom Pferde, band es an, überſah die Anweſenden und begann mit ausdrucksvoller Gebärde auf ſeine Taſche zu klopfen. Die Burāten verſtanden, worum es ſich handle, begannen untereinander zu flüſtern, ſammelten etwas — und der Älteſte der Verſammelten ſchritt mit tiefen Bücklingen auf den Miſſionär zu und bot ihm die geſammelte Summe an. Dieſer zählte gelaſſen das Geld ab und ritt davon.

Die Skizze Pticyns iſt vor fünfzehn Jahren erſchienen, aber die Verhältniſſe haben ſich bis auf den heutigen Tag nicht geändert. Seine Beobachtungen ſtimmen vollſtändig mit dem überein, was wir auf Grund ernſthafter wiſſenſchaftlicher Forſchungen über Sibirien wiſſen. Bucinsky, der Verfaſſer der Anſiedlungsgeſchichte Sibiriens im XVI. und XVII. Jahrhundert*), erzählt, daß die Widerſtand leiſtenden Eingeborenen, namentlich in Oſtſibirien, in jener Zeit bis auf den letzten Mann ausgerottet wurden, diejenigen aber, die ſich freiwillig ergaben, erſt nach Verlauf einiger Geſchlechter zu Ruſſen wurden, dank der Anziehungskraft des mit ihnen verkehrenden ruſſiſchen Volkes, das ſich überall ſo ausgezeichnet zu orientieren und allen Lagen und Menſchen anzupaſſen weiß; zuweilen trat auch der umgekehrte Fall ein, beſonders unter den Jakuten, wo die ruſſiſchen Ankömmlinge ihre Nationalität und Sprache nach und nach vergaßen. Aber dieſe günſtigen Eigenheiten der ſich anſiedelnden Bauern machte die Grauſamkeit der Verwalter zunichte. Infolge der überaus erſchwerten Kommunikation wurden

*) Ich zitiere nach Pypins „Geſchichte der ruſſiſchen Ethnographie“ B. IV. S. 415—430.

damals die Beamten nicht einzeln von Moskau nach Sibirien entſandt, ſondern partienweiſe unter dem Schutze von Koſaken. Für die Ortſchaften, durch die ſie fuhren — erzählt der Verfaſſer — „kamen Tage ſchrecklicher Plagen, es wiederholten ſich die Zeiten des mongoliſchen Joches und der Baskaken, d. h. der Steuereintreiber, die an der Spitze bewaffneter Abteilungen Dörfer und Städte plünderten ....“ „Sobald ſich das Gerücht von der Annährung von Beamten mit Koſaken verbreitete, verſchloſſen die Einwohner ihre Häuſer, verbargen ihre Frauen und Kinder, trieben das Vieh in die Wälder und erwarteten in Todesangſt die Ankunft dieſer Horde, die oft ganze Bezirke zur Wüſte machte.“ — Wie kraftlos die Zaren im Kampf mit dem Beamtentum waren, davon zeugen die verzweifelten Mittel, zn denen ſie griffen: ſo wurde z. B. die Verordnung erlaſſen, daß kein Wojwode an Vermögen mehr denn 500, kein Gehilfe desſelben aber mehr denn 300 Rubel aus dem Lande ausführen durfte. Infolge deſſen wurden vor ihrer Abreiſe aus Moskau in den kaiſerlichen Ämtern ausführliche Inventarien ihrer Habe niedergeſchrieben und, wenn ſie zurückkehrten, hatten die Zollbeamten nach dem Wortlaut des Erlaſſes die Verpflichtung, „die Wagen, Koffer, Schachteln, Säcke, Felleiſen, Kleider, Betten, Kiſſen, Weinfäſſer, alle Vorräte, Brot u. ſ. w. zu durchſuchen und dann, *ohne vor jemandem Angſt zu haben*, auch die Männer und Frauen zu revidieren, damit ſie nicht im Buſengewand, in Hoſen oder Röcken irgendwelche reiche bewegliche Güter mitbrächten; ſollte ſich aber etwas finden — ſei die kaiſerliche Strafe über die Schuldigen zu verhängen.“ Natürlich war das erfolglos, es fehlte nicht an Mitteln, glücklich durchzuſchmuggeln. — Die ganze Verwaltungsbehörde Sibiriens verwilderte, nicht nur die Beamten, ſondern auch die Geiſtlichkeit. Intereſſantes darüber berichtet uns der Verfaſſer aus der amtlichen Korreſpondenz

ſich, daß die buddhiſtiſchen Prieſter den orthodoxen Geiſtlichen moraliſch überlegen ſind und, wie es ſcheint, auch intellektuell denſelben in nichts nachſtehen. Den Biſchof (Khambo-Lama) Gombojew hat der Verfaſſer als einen Mann von verhältnismäßig weitem geiſtigen Geſichtskreis dargeſtellt, namentlich wenn man berückſichtigt, daß er nie in Europa geweſen und keine europäiſche Bildung beſaß. Jeglichem engen Glaubensfanatismus unzugänglich, intereſſierte ſich Gombojew lebhaft für die chriſtliche Lehre und liebte ſie mit den Grundſätzen des Buddhismus zu vergleichen. „Das Werk Oldenbergs über Buddha, das ich ihm geſchenkt hatte — erzählt Pticyn — beſchäftigte ihn derartig, daß ihn für eine gewiſſe Zeit die gewöhnliche kontemplative Ruhe und Reſerve verließ, er war überaus angeregt, und ich mußte ihm einige Tage hindurch jeden Abend bis tief in die Nacht die ihn am meiſten intereſſierenden Abſchnitte erklären . . .“ „Die gleiche Aufmerkſamkeit wandte er damals dem Werke des Profeſſors Posdniejew über buddhiſtiſche Klöſter und dem buddhiſtiſchen Katechismus Olcotts zu; ich ſtellte ihm daraus Fragen und die Antworten, die er gab, ſtimmten mit dem Text ſo überein und waren dabei öfters ſo originell, daß ich bedauere, ſie nicht aufgezeichnet zu haben.“ — Außerdem war Gombojew eifriger Sammler buddhiſtiſcher Altertümer und ſchenkte ſeine ſchöne Sammlung der Kaiſerlichen Geographiſchen Geſellſchaft, die ihn zum Dank dafür zu ihrem Mitglied ernannte. Er kannte nicht nur genau die Sprachen der Mongolen und Tibets ſamt ihrer Literatur, ſondern auch den alten Pâlidialekt, in dem die alten buddhiſtiſchen Kirchenbücher in Indien geſchrieben wurden. Er leitete perſönlich den Unterricht in der mit ſeiner Kloſterreſidenz verbundenen Schule, die eine Art von buddhiſtiſcher Univerſität vorſtellte und bei zehnjähriger Dauer des Unterrichtes in vier Abteilungen zerfiel; in der

erſten Abteilung wurden mongoliſche und tibetiſche Sprache und Literatur, Liturgik, buddhiſtiſches Kirchenrecht und Zeichnen, in der zweiten buddhiſtiſche Medizin, in der dritten Aſtronomie und in der vierten Philoſophie, Theologie und Myſtik vorgetragen. Obwohl der Khambo-Lama ſelbſt ein asketiſches, der Wiſſenſchaft, dem Gebet, Betrachtungen und Kaſteiungen geweihtes Leben führte, zeichnete er ſich doch durch große Gaſtfreundſchaft aus, ja er hielt einen beſonderen ruſſiſchen Koch und beſaß die unentbehrlichen Vorräte von Champagner wegen der ihn häufig beſuchenden ruſſiſchen Beamten, die ſeine Gaſtfreundſchaft mißbrauchten und ſich daſelbſt, wie der Verfaſſer als Augenzeuge berichtet, unpaſſend aufführten, ohne auf die Würde und die Stellung des Wirtes die gebührende Rückſicht zu nehmen. Das burätiſche Volk iſt den Beobachtungen Pticyns zufolge von einer grenzenloſen Verehrung und Anhänglichkeit für ſeinen Khambo-Lama beſeelt und bringt auch den gewöhnlichen Lamas oder Prieſtern, die es nie anders als „ſeine Wohltäter“ nennt, große Achtung entgegen. Dieſe Lamas führen auch ein muſterhaftes Leben und unterſcheiden ſich von den orthodoxen Miſſionären dadurch vorteilhaft, daß ſie keine geiſtigen Getränke genießen; einem betrunkenen Lama zu begegnen iſt nach der Verſicherung des Verfaſſers eine Unmöglichkeit. Was die Miſſionsarbeit betrifft, ſo beſteht dieſe in einer gewaltſamen Bekehrung der Burāten mit Hilfe der Polizei. Pticyn führt zum Schluß einen Vorfall an, der eine prächtige Kopie auch anderwärts wohlbekannter Verhältniſſe iſt. Eine Schar offiziell getaufter aber im geheimen den Glauben ihrer Väter bekennender Burāten hatte den Lama gebeten, an einem entfernten und abgelegenen Orte in aller Stille eine Andacht zu halten. Unſer Reiſende, zu dem die Burāten, da ſie ihn näher kannten, Vertrauen hatten, wohnte derſelben bei. Kaum aber hatten die Gebete begonnen,

näherte ſich zu Pferde ein Miſſionär, dem ein Spion die Sache hinterbracht hatte. Die Burāten waren ſtarr vor Schrecken, umſomehr, da der Miſſionär viele von ihnen perſönlich kannte; dieſer jedoch ſtieg phlegmatiſch vom Pferde, band es an, überſah die Anweſenden und begann mit ausdrucksvoller Gebärde auf ſeine Taſche zu klopfen. Die Burāten verſtanden, worum es ſich handle, begannen untereinander zu flüſtern, ſammelten etwas — und der Älteſte der Verſammelten ſchritt mit tiefen Bücklingen auf den Miſſionär zu und bot ihm die geſammelte Summe an. Dieſer zählte gelaſſen das Geld ab und ritt davon.

Die Skizze Pticyns iſt vor fünfzehn Jahren erſchienen, aber die Verhältniſſe haben ſich bis auf den heutigen Tag nicht geändert. Seine Beobachtungen ſtimmen vollſtändig mit dem überein, was wir auf Grund ernſthafter wiſſenſchaftlicher Forſchungen über Sibirien wiſſen. Bucinsky, der Verfaſſer der Anſiedlungsgeſchichte Sibiriens im XVI. und XVII. Jahrhundert*), erzählt, daß die Widerſtand leiſtenden Eingeborenen, namentlich in Oſtſibirien, in jener Zeit bis auf den letzten Mann ausgerottet wurden, diejenigen aber, die ſich freiwillig ergaben, erſt nach Verlauf einiger Geſchlechter zu Ruſſen wurden, dank der Anziehungskraft des mit ihnen verkehrenden ruſſiſchen Volkes, das ſich überall ſo ausgezeichnet zu orientieren und allen Lagen und Menſchen anzupaſſen weiß; zuweilen trat auch der umgekehrte Fall ein, beſonders unter den Jakuten, wo die ruſſiſchen Ankömmlinge ihre Nationalität und Sprache nach und nach vergaßen. Aber dieſe günſtigen Eigenheiten der ſich anſiedelnden Bauern machte die Grauſamkeit der Verwalter zunichte. Infolge der überaus erſchwerten Kommunikation wurden

*) Ich zitiere nach Pypins „Geſchichte der ruſſiſchen Ethnographie“ B. IV. S. 415—430.

damals die Beamten nicht einzeln von Moskau nach Sibirien entſandt, ſondern partienweiſe unter dem Schutze von Koſaken. Für die Ortſchaften, durch die ſie fuhren — erzählt der Verfaſſer — „kamen Tage ſchrecklicher Plagen, es wiederholten ſich die Zeiten des mongoliſchen Joches und der Baskaken, d. h. der Steuereintreiber, die an der Spitze bewaffneter Abteilungen Dörfer und Städte plünderten ....“ „Sobald ſich das Gerücht von der Annährung von Beamten mit Koſaken verbreitete, verſchloſſen die Einwohner ihre Häuſer, verbargen ihre Frauen und Kinder, trieben das Vieh in die Wälder und erwarteten in Todesangſt die Ankunft dieſer Horde, die oft ganze Bezirke zur Wüſte machte.“ — Wie kraftlos die Zaren im Kampf mit dem Beamtentum waren, davon zeugen die verzweifelten Mittel, zn denen ſie griffen: ſo wurde z. B. die Verordnung erlaſſen, daß kein Wojwode an Vermögen mehr denn 500, kein Gehilfe desſelben aber mehr denn 300 Rubel aus dem Lande ausführen durfte. Infolge deſſen wurden vor ihrer Abreiſe aus Moskau in den kaiſerlichen Ämtern ausführliche Inventarien ihrer Habe niedergeſchrieben und, wenn ſie zurückkehrten, hatten die Zollbeamten nach dem Wortlaut des Erlaſſes die Verpflichtung, „die Wagen, Koffer, Schachteln, Säcke, Felleiſen, Kleider, Betten, Kiſſen, Weinfäſſer, alle Vorräte, Brot u. ſ. w. zu durchſuchen und dann, *ohne vor jemandem Angſt zu haben*, auch die Männer und Frauen zu revidieren, damit ſie nicht im Buſengewand, in Hoſen oder Röcken irgendwelche reiche bewegliche Güter mitbrächten; ſollte ſich aber etwas finden — ſei die kaiſerliche Strafe über die Schuldigen zu verhängen.“ Natürlich war das erfolglos, es fehlte nicht an Mitteln, glücklich durchzuſchmuggeln. — Die ganze Verwaltungsbehörde Sibiriens verwilderte, nicht nur die Beamten, ſondern auch die Geiſtlichkeit. Intereſſantes darüber berichtet uns der Verfaſſer aus der amtlichen Korreſpondenz

des Patriarchen Philaret mit dem ersten sibirischen Erzbischof Cyprian; besonders waren die Klöster die Stätten einer unerhörten sinnlichen Zügellosigkeit; „ähnliche Verbrechen — schreibt der Patriarch — finden wir sogar nicht unter den Heiden, die Gott nicht kannten, es erregt Ekel, nicht nur davon zu schreiben, sondern es nur zu hören.“ Allerdings geschah das im XVII. Jahrhundert, doch war es auch später nicht anders. Im Jahre 1819 wurde Michael Speransky zum Generalgouverneur Sibiriens ernannt, einer der vorzüglichsten und unbescholtensten Staatsmänner; er machte eine Visitationsreise, und der Erfolg derselben übertraf alle Erwartungen: obwohl er, durch seine Amtsgewalt dazu berechtigt, in den meisten Fällen selbst untersuchte und richtete, übersandte er trotzdem 73 Rechtssachen der höchsten Instanz in Petersburg: infolge dessen wurden 680 Beamte zur Rechenschaft gezogen, die von ihnen gestohlenen Summen aber erreichten eine Höhe von 2,850.000 Rubel! Zwei Gouverneure wurden vor Gericht gestellt.*)

Man braucht sich nicht zu wundern, daß unter einer derartigen Verwaltung weder von einem materiellen Wohlstand noch von einer moralischen Erhebung der verschiedenartigen sibirischen Stämme die Rede sein konnte. Der gewichtigste Forscher ihrer Verhältnisse, Jadrincew, konstatiert in seinem Werke,**) daß sie aussterben. Und er schreibt dies nicht etwa einem auf ihnen lastenden Fatalismus zu, sondern den Bedingungen, unter denen sie leben müssen: sie sterben am zahlreichsten dort aus, wo sie in sklavische Abhängigkeit von russischen Industriellen gefallen sind. Die einzige Rettung wäre

*) S. Jushakov: M. M. Speransky. Eine biographische Skizze. Petersburg, 1891.

**) Die fremden Volksstämme in Sibirien. Petersburg, 1891. Vergl. Pypin: Op. cit. B. IV, S. 409—412.

nach der Meinung dieſes Forſchers die Aufklärung; man müßte Schulen gründen, aber nicht ruſſifizierende, ſondern ſolche, die, ohne die Eingeborenen von ihrer Umgebung abwendig zu machen, ſie im Gegenteil im Geiſte der Anhänglichkeit an alles Vaterländiſche erziehen würden. Angeborene Fähigkeiten und Empfänglichkeit für die Kultur ſpricht ihnen der Verfaſſer nicht ab, — aber dieſe Fähigkeiten erſterben, da ſie weder Abfluß noch Verwendung finden. „Mit Bedauern ſollten wir dies empfinden — ſchreibt er — denn es iſt ein Beweis, daß wir uns ihrer nicht anzunehmen und ſie dem allgemeinen Wohl der Menſchheit nicht zuzuführen wußten ....“ Alſo iſt es Rußlands Schuld, „daß der Autochthone in Sibirien ſich niedergedrückt fühlt, daß tiefe Melancholie ſein Antlitz umſchattet und düſtere Verzweiflung ſein Herz zuſammenſchnürt, daß er keinen Glauben an die Möglichkeit beſſerer Tage fühlt und alle Hoffnung auf eine glücklichere Zukunft verloren hat.“

Kurz — das Verhältnis zu den nach Gottes Geſetz liebgewonnenen und „vor Gott und dem Zaren gleichberechtigten“ jüngeren Brüdern ſtellt ſich in den Forſchungen hervorragender ruſſiſcher Gelehrten ganz anders dar als in den Träumereien des Fürſten Uchtomsky. Doch darf zum Lobe des Fürſten nicht übergangen werden, daß er die aſiatiſchen Schattenſeiten ſehr wohl kennt, daß er alles tat, was in ſeiner Macht ſtand, um die ruſſiſche Politik auf die Bahnen der Gerechtigkeit zu lenken, und daß er in dieſer Hinſicht als Autorität gilt. Als vor einigen Jahren in den Sphären der Regierung der verrückte Gedanke aufkam, den Burâten am Baikalſee, den ſg. Chori-Burâten einen Teil ihres Landes zu nehmen, um ruſſiſche Bauern darauf anzuſiedeln, verfaßte der polniſche Rechtsanwalt Bohdan Kuthlowski, der Verteidiger der Burâten, ein Memoriale,*) das er gedruckt den Mitgliedern des Staatsrates

*) „Die Choriburâten.“ Petersburg, 1899.

überreichte und in dem ſich der Einfluß der Anſchauungen des Fürſten Uchtomsky leicht verfolgen läßt. Das Anrecht der Buräten auf die von ihnen bewohnten Ländereien wurde darin vom hiſtoriſchen und juriſtiſchen Standpunkt aus erſchöpfend nachgewieſen und zwar auf Grund einer Charakteriſtik dieſes ſibiriſchen Stammes und im Anſchluß an die Art, wie ſich die Verhältniſſe Rußlands demſelben gegenüber geſchichtlich entwickelt hatten. Selbſtverſtändlich iſt ein umfaſſender Artikel den religiöſen Verhältniſſen gewidmet, und über den Buddhismus wird dort faſt dasſelbe geſagt, was Pticyn in ſeiner Studie anführt. Der leitende Gedanke des Memorials aber wird von warmem Mitgefühl für die Buräten und von der Überzeugung beſeelt, daß eben die buddhiſtiſchen Lamas imſtande wären, den guten Ruf des ruſſiſchen Namens aufrechtzuerhalten und den Drang nach Rußland zu unterſtützen, eben „jene beſcheidenen unbedeutenden Männer in ihren armſeligen Kaftans, die auf elenden Kleppern in langer Kette alljährlich zu den mongoliſchen und tibetiſchen Tempeln wallfahrten und den für europäiſche Forſcher unzugänglichen Kuku-Nor und die fernen Gipfel der an Indien grenzenden und geheimnisvollen Gebirgsländer mit derſelben Leichtigkeit und Flinkheit erſteigen, mit der wir unſere Ausflüge in den Großſtädten zu machen pflegen . . .“ „Dieſe Lamas — an dieſer Stelle werden die Worte des Fürſten Uchtomsky angeführt — tragen in die Eintönigkeit Aſiens die lebenskräftigen Ideen vom weißen Zaren und dem chriſtlichen Weſten, der berufen iſt, durch die Vermittlung Rußlands die dahinſterbende Kultur des Oſtens zu einem neuen Leben zu erwecken; niemand hat bei uns eine Ahnung, wie nützlich vom Standpunkt des Staates aus die Arbeit iſt, die ſie auf einem Raume von vielen Tauſenden von Werſten außerhalb der Grenzen Sibiriens vollführen; die

ganze Tragweite dieſer Wirkſamkeit werden erſt die künftigen Geſchlechter verſtehen und ſchätzen lernen.“ Deshalb dürfe man ſich die beſcheidenen Bekenner des Buddhismus nicht zu Feinden machen.

Trotz der ſo anerkennenswerten Tätigkeit des Fürſten Uchtomsky laſtet auf dem Panaſiatismus, deſſen hervorragendſter Vertreter er war, der urſprüngliche Irrtum des Slavophilismus: indem dieſe Strömung mit Nachdruck die vorteilhaften Grundzüge des ruſſiſchen Geiſtes hervorhob und auf deren Grundlage von einer glänzenden Zukunft Rußlands träumte, ſchenkte ſie der düſteren Wirklichkeit verhältnismäßig gar zu geringe Beachtung; und ſo wie die Nationaliſten ihren Haß gegen das „verfaulte Europa“ und ihre Begierde, es zu vernichten, auf die Traumgebilde der Slavophilen geſtützt hatten, ebenſo hätten ſich die ſo hochfliegenden panaſiatiſchen Schwärmereien Uchtomskys in der Hand ſeiner entarteten Nachfolger in einen ebenſolchen Haß gegen das „geſunkene“ Aſien verwandelt, das unfähig wäre, die Wohltaten, die ihm die ruſſiſche Herrſchaft entgegenbringe, zu würdigen. Die Vorſehung hat es anders gefügt: dem Vernichtungszuge Rußlands, den unerhörten, an die Schreckenszeit Attilas und Tamerlans erinnernden Grauſamkeiten ſeiner Generale und Koſaken ſetzten die tapferen Scharen Japans erfolgreich ein Endziel.

Jedenfalls iſt hervorzuheben, daß der Panaſiatismus des Fürſten Uchtomsky zur Zeit ſeiner Entſtehung eine erwünſchte Erſcheinung war. Er ſuchte für den durch Katkow und Akſakow demoraliſierten Patriotismus neue und edlere Grundlagen in einer kulturellen, friedlichen und chriſtlichen Sendung Rußlands im Oſten. Infolgedeſſen ſprach Uchtomsky, indem er den Völkern Aſiens brüderliche Liebe entgegenbrachte, auch den ruſſiſchen Untertanen im Weſten Exiſtenzrecht zu

# I.

# Europäismus und revolutionäre Mystik.

Bielinsky, Granowsky, Herzen, Bakunin — das sind unter den um Stankiewitsch sich gruppierenden Männern die Namen der bedeutendsten Rivalen Chomiakows und der hervorragendsten Vertreter und Schöpfer des russischen Europäismus. Im Gegensatz zu den Slavophilen, die ihre Aufmerksamkeit und ihre Gedanken vor allem auf die historischen Konsequenzen der Hegelschen Philosophie richteten und sie auf diesem Felde zu ergänzen und weiterzuführen strebten, in der Sendung der slavischen Rasse die Synthese der Entwickelung der Menschheit suchend — befaßten sich die Westmänner mit dem, was den Kern des Hegelianismus bildete, d. h. mit der Lehre von der Selbstentfaltung der absoluten Idee, die sich in der Natur entwickelt und ihren vollendetsten Ausdruck im Bewußtsein des denkenden Subjekts erreicht. Daraus ging in weiterer Folge der absolute Wert des menschlichen Individuums hervor, denn als Teilchen des in der Natur und in der Geschichte sich offenbarenden Geistes wurde dieses, wie sich Herzen gern auszudrücken pflegte, „zum Organ der Wahrheit“ und war verpflichtet, sich der Wahrheit aufzuopfern.

Dieser Kult des Individuums aber rief, auf das öffentliche Leben angewendet, Sympathie und Neigung zum politischen

Liberalismus hervor, der besonders in jener Zeit unter dem Joche Nikolaus I. und unter dem Einfluß des Hasses, den sein Regierungssystem in allen edleren Gemütern erweckte, ein entschieden radikales Gepräge annahm.

Mit einer originellen Doktrin jedoch, die dem Slavophilismus hätte gegenübergestellt werden können, traten die Westmänner nicht auf und erhoben auch weiter keinen Anspruch auf die Erschaffung einer national-russischen Philosophie. Es verknüpfte sie die gemeinschaftliche Verehrung für die Errungenschaften des menschlichen Geistes, deren Frucht die westeuropäische Kultur war, und die gemeinschaftliche Überzeugung, daß die unerläßliche Bedingung des Fortschritts Rußlands, seines moralischen und materiellen Wohlstandes in der innigsten Verquickung mit dieser Kultur lag, — doch nicht mit dem Katholizismus, wie es Tschaadajew wollte, da er in diesem die Grundlage der westeuropäischen Entwickelung erblickte, sondern mit ihren progressiven Richtungen.

Diesen Gedanken verfolgten in ihren Schriften der feurige Bielinsky, der größte literarische Kritiker Rußlands, und der schwärmerische Romantiker Granowsky, der als Geschichtsprofessor an der Moskauer Universität von der Jugend geradezu vergöttert wurde. Beide repräsentieren zwei Nuancen des Europäismus: im Geiste Bielinskys ging eine Evolution vor sich, die ihn den äußersten radikalen Strömungen im Westen immer näher brachte, Granowsky hinwieder vertrat den Standpunkt des gemäßigten Liberalismus. Beider Bedeutung in der Geschichte der geistigen Entwickelung Rußlands ist ungeheuer groß, in Europa jedoch können sie kein besonderes Interesse erwecken. Deswegen übergehe ich sie an dieser Stelle.

Erst später entstand auf dem Boden des russischen Europäismus unter dem Einfluß des Slavophilismus eine Doktrin mit den Merkmalen einer nationalrussischen Weltan-

ſchauung. Der Schöpfer dieſer Doktrin war Herzen; es entwickelte ſie ſpäter weiter und verſuchte ſie dem Gebiete der Tat anzupaſſen Bakunin. Beide ſtellten dem Meſſianismus der Slavophilen eine Art von neuem Meſſianismus gegenüber, der den ruſſiſchen Bauern bis zum Himmel erhob als den Vollſtrecker der künftigen Revolution, welche die Welt umgeſtalten und ihr neue ſoziale Formen geben ſollte. Mit anderen Worten: den konſervativen, auf den Kult der Vergangenheit geſtützten Slavophilismus Chomiakows ſuchten ſie durch einen revolutionären Slavophilismus zu erſetzen. Ihre Lehren beeinflußten nicht nur Rußland, ſondern auch Europa.

## II.

# Romantiſcher Anarchismus. Alexander Herzen.

Alexander Herzen kann mit Recht der Vater der ruſſiſchen Revolution genannt werden. Die Seele dieſes Mannes durchzogen alle Schmerzen, alle Klagen des von ſeinen Gebietern geknechteten Rußlands, die Macht ſeines Wortes weckte in den Herzen ſeiner Landsleute das Gefühl der getretenen Menſchenwürde, die Begierde, zu proteſtieren, die Bereitwilligkeit zum Kampf um die Freiheit. Seine Ideen, die in dem Kampfe, zu dem er aufrief, den Weg weiſen ſollten, verdankten ihren Urſprung tiefem Wiſſen und allſeitiger Kenntnis der ſozialen und politiſchen Verhältniſſe nicht nur des eigenen Vaterlandes, ſondern auch Weſteuropas. Darauf beruht ſeine hohe Bedeutung für Rußland. Auf Europa hat er als unvergleichlicher Beobachter des menſchlichen Lebens und glänzender Schriftſteller Einfluß ausgeübt; die revolutionären Strömungen des Weſtens beherrſchte er derartig, daß ſie bis auf den heutigen Tag den Stempel ſeines Geiſtes tragen. In den Jahren 1850 bis 1870 war ſein Name in Europa ebenſo berühmt, wie heute der Name Tolſtojs.

In der Perſon und den Schriften Herzens berührt und blendet uns auf den erſten Blick das Feuer idealer Beſtrebungen, geſchürt von der Macht durchdringender Analyſe.

Doch um die Geſtalt Herzens erſchöpfend darzuſtellen, genügt die Vereinigung dieſer beiden Eigenſchaften nicht, da ihn dies mit einer ganzen Reihe der hervorragendſten Geiſter des verfloſſenen Jahrhunderts, namentlich in Rußland, in eine Linie ſtellt. Charakteriſtiſch für ihn iſt dagegen der Umſtand, daß in ſeinem Idealismus das religiöſe Element in der eigentlichen Bedeutung des Wortes, d. h. das Element des Glaubens an die Wirklichkeit einer höheren übernatürlichen Ordnung, vollſtändig fehlt. Über das irdiſche Leben geht er nicht hinaus; infolge deſſen wendet ſich ſeine ungewöhnlich ſcharfe pſychologiſche Analyſe doch vor allen Dingen der Politik in des Wortes weiteſter Bedeutung zu, nicht aber den Tiefen des Geiſtes. Als Forſcher zeichnet ihn nicht ſo eine methodiſche Beobachtungsgabe, als vielmehr die Kraft der Intuition aus, die mit bewunderungswürdiger Fertigkeit in dem zu unterſuchenden Gegenſtand anſcheinend unbedeutende Züge, welche jedoch auf dieſen Gegenſtand ein unvermutetes und grelles Licht werfen, zu erfaſſen weiß.

Der Mangel an religiöſem Sinn bedeutet aber bei Herzen keineswegs, daß er ein ſeelenloſer Materialiſt geweſen wäre. Der Quell, aus dem die Religioſität ſprudelt, iſt das Gefühl der Unendlichkeit. Von dieſem Gefühle erdrückt, möchte der Menſch ſich aus ſeiner Kleinheit erheben und adeln durch das Streben, die ihn erdrückende Unendlichkeit zu durchdringen, das urewige Prinzip der Dinge außerhalb der Hülle der Erſcheinungen zu entdecken, — mit einem Wort, die abſolute Wahrheit und ſein Verhältnis zu ihr zu erkennen. Dieſe Wahrheit ſucht die Philoſophie. Wenn aber der Gedanke die Grenzen, die ihm die Welt der dem leiblichen Auge zugänglichen Erſcheinungen ſetzt, überſchritten hat und in der Wüſte der Metaphyſik umherzuirren beginnt, da kommt ihm die Religion zu Hilfe; ſie lehrt, daß dieſe Wahrheit, die der Menſch ſucht,

Gott heißt, und befiehlt, vor Gott, als „dem Vater, der im Himmel ist," das Haupt zu neigen. Leider hat gar mancher, fortgerissen von dem Strudel des Außenlebens, nicht die Kraft, sich aus dem Abgrunde der Erscheinungen zur Höhe strenger Gottesverehrung zu erheben, und doch beklemmt ihn die Sehnsucht nach der Wahrheit. Da er sie nicht in der Philosophie gefunden hat und vor der Majestät jener Weltanschauung, welche die Religion bietet, zurückbebt, sucht er seine Unruhe durch ein Träumen von der Wahrheit zu beruhigen, dessen Abglanz die Kunst ist. Auf den Flügeln des Gefühls und der Einbildungskraft sucht er sich in jene Regionen emporzuschwingen, wohin andere die Gnade des Glaubens führt; es erhebt ihn der tausendstimmige, mächtige Hymnus des Lebens. Die unendlich verschiedenartigen Formen dieses Lebens wecken in der Tiefe seines Herzens eine unaussprechliche, wollüstige Freude, die nach den schönen Worten Sully-Prudhomme's „alle Merkmale des Fluges" hat, denn als Flug zu immer vollkommeneren Formen offenbart sich ihm die Natur, diesem Fluge gibt er den Namen des Schönen, in dem Schönen erkennt er das Symbol des unergründlichen Wesens der Dinge an — und das Schöne spricht er in den Gebilden der Kunst aus. Die Kunst wird gewissermaßen zu einem Surrogat der Religion.

Und dieses Gefühl des Schönen, das den Menschen jenen Sphären, die das Gebiet der Religion sind, nähert, offenbart sich mit ungeheurer Lebendigkeit bei Herzen, wird aber von einem ausnahmsweise üppigen Subjektivismus begleitet. Infolge dessen wendet er dieses Gefühl mehr sich selbst, als der Welt zu, er will, daß sein Leben schön sei, d. h. mit den Träumen harmonisiere, mit denen die künstlerische Schöpferkraft die Welt beglückt. Daher atmen seine Gefühle und Gedanken die Anmut erhabener Schwermut, seine Taten aber

umſtrahlt der Zauber idealiſtiſcher Anregungen. Daraus entſpringt auch der Lyrismus, der alles, was Herzen geſchrieben, durchdringt, ein edler und ſtolzer Lyrismus, frei von allen ſentimentalen Verirrungen, vor denen ihn ſein analytiſcher Sinn bewahrt hat.

---

Herzen wurde im Jahre 1812 geboren. Er war ein außerehelicher Sohn des Magnaten Jakowlew. Seine Kinderjahre verbrachte er in der Garderobe. Scharfſinnig und ungewöhnlich neugierig, wie er war, begann er ſehr früh alles, was er in der Bibliothek des Vaters vorfand, zu verſchlingen und hatte den ganzen Voltaire geleſen, bevor er ſeinen Katechismus gelernt hatte. Denn der Vater bekümmerte ſich als Voltairianer durchaus nicht um die religiöſe Erziehung des Knaben; erſt als er den Plan gefaßt, den Sohn ſtudieren zu laſſen, berief er einen Popen, der ihn in der Religion ſo weit vorbereiten ſollte, als dies zum Examen notwendig war. Damals erfuhr Herzen zum erſten Mal etwas vom Katechismus und er ſtand bereits im 15. Lebensjahre. Doch war der Einfluß des Vaters nicht nur in religiöſer Hinſicht nachteilig. Dieſer Voltairianer hätte mit ſeiner ewigen Ironie alles Feuer jugendlicher Begeiſterung in der Seele ſeines Sohnes ausgelöſcht, wenn ihm nicht, wie Herzen in ſeinem Tagebuch erzählt, eine exaltiert poetiſch geſtimmte Kouſine, die eine Zeitlang im Hauſe verweilte, entgegengearbeitet hätte.

Die Geſpräche mit dieſer Couſine trugen dazu bei, daß der dem Knaben angeborene Idealismus das Übergewicht gewann und die die Atmoſphäre des Hauſes durchdringenden Anſteckungskeime der Ironie und des Skeptizismus tötete. Stärker als Voltaire und die franzöſiſchen Materialiſten ſprach Herzens Seele Schiller an, und auf Grund gemeinſchaftlicher Begeiſterung für den großeu deutſchen Idealiſten ſchloß er lebenslängliche Freundſchaft mit Nikolaus Ogarew, der

von da an ſein unzertrennlicher Gefährte und Mitarbeiter ſowohl in Rußland als auch im Ausland wurde. Wunderſchön hat Herzen einen jener Augenblicke ihrer jugendlichen Entzückung beſchrieben, die ſich für immer in den Tiefen der Seele einniſten und ihr in den ſchwerſten Prüfungen des Lebens Troſt und Mut zuſprechen. Eines Tages ergingen ſie ſich zuſammen auf den Worobjewer Bergen in der Umgegend von Moskau: „Die Sonne ging unter, es glänzten die Kuppeln, in unabſehbarer Ferne dehnte ſich zu unſeren Füßen die Stadt aus, ein friſcher Windhauch wehte uns an . . . So ſtanden wir einen Augenblick aneinandergelehnt, plötzlich aber umarmten wir uns und ſchwuren im Angeſicht von ganz Moskau, daß wir unſer Leben jenem Kampf, den wir erwählt, weihen werden. Dieſe Szene kann vielleicht gekünſtelt und allzu theatraliſch erſcheinen, und doch treten mir jetzt noch nach 26 Jahren die Tränen in die Augen, wenn ich an ſie zurückdenke; ſie war von heiligem Ernſt begleitet, unſer ganzes Leben iſt dafür ein Beweis.“

Im Jahre 1830 immatrikulierte ſich Herzen als Student der phyſikaliſch-mathematiſchen Fakultät auf der Moskauer Univerſität und geriet ſogleich in den Kreis der liberalen Jugend, die noch unter dem friſchen Eindruck der dekabriſtiſchen Traditionen ſtand. Die Julirevolution rief eine ungeheure Erſchütterung in ihnen hervor, und ihre Begeiſterung ſtieg noch höher, als die Nachricht von den Warſchauer Ereigniſſen eintraf. „Unſere Betäubung war groß — erzählt Herzen — da blendete uns wie ein Blitzſchlag die Kunde von dem Aufſtand in Warſchau. Das war ja gar nicht ſo weit, ja faſt wie zu Hauſe; mit Tränen in den Augen ſchauten wir uns an und wiederholten unſere Lieblingsworte: Nein, es ſind keine leeren Träume. Jede Niederlage des Generals Dibitſch erfüllte uns mit Freude, an die Mißerfolge der Polen wollten

wir nicht glauben — ich aber vermehrte meine Galerie der Helden ſofort um das Bildnis Kosciuszkos."

Der Enthuſiasmus endete traurig. Der Liberalismus der Freunde Herzens wurde bald entdeckt, viele von ihnen wurden im Jahre 1832 verhaftet und darauf entweder nach Sibirien deportiert oder in verſchiedene Regimenter eingereiht. Die, welche übrig geblieben waren, verſanken in Apathie. Sie wandten ſich vom Leben und von politiſch-ſozialen Träumereien ab und widmeten ſich ausſchließlich wiſſenſchaftlichen Studien. Von dieſer Zeit an beginnt der Einfluß der deutſchen Philoſophie auf die Moskauer Jugend. Nur Herzen und Ogarew blieben den Idealen ihrer Univerſitätszeit treu und zogen die ſozialen Reformatoren den abſtrakten Philoſophen vor. Bald gerieten ſie auch unter den Einfluß der Lehre Saint Simons. Glücklich entrannen ſie den Verhaftungen und deren ſchrecklichen Folgen im Jahre 1832, doch fielen ſie zwei Jahre ſpäter der Polizei in die Hände. Herzen ſaß acht Monate im Moskauer Gefängnis und wurde dann nach Perm, ſpäter nach Wiatka deportiert. Im Jahre 1837 wurde er dank der Verwendung des Dichters Shukowsky, der der Lehrer des Kronprinzen war, in die Nähe von Moskau, nach Wladimir gebracht; hier heiratete er. Im Jahre 1840 wurde er begnadigt und kehrte nach Moskau zurück, wo er anderthalb Jahre verweilte. Da wirkte ihm der Vater, der ihn vor der „revolutionären" Moskauer Atmoſphäre bewahren wollte, eine Stellung in der Kanzlei des Miniſters der inneren Angelegenheiten in Petersburg aus. Dort blieb Herzen nicht lange, da er infolge eines Konfliktes mit der Polizei von Petersburg nach Novogrod verſchickt wurde, doch nicht als Verurteilter, ſondern in der Rolle eines „Ratsherrn."

Im Jahre 1842 erhielt er die erſehnte Dimiſſion, ſiedelte nach Moskau über und lebte dort fünf Jahre bis zu ſeiner freiwilligen Auswanderung ins Ausland 1847.

Dieſe fünf Jahre haben eine weitgehende Bedeutung in der Entwicklungsgeſchichte der Anſchauungen Herzens. Er kam nach Moskau zu einer Zeit, als unter der Jugend jene geiſtige Bewegung, die den Slavophilismus und den Europäismus gebar, ihren Höhepunkt erreicht hatte. Die politiſchen radikalen Beſtrebungen der Weſtmänner zogen ihn ſofort an ſich; er begriff, daß er in ihrem Kreiſe die beſte Würdigung finden würde. Bedingung aber, irgendwelche Bedeutung, irgendwelchen Einfluß zu gewinnen, war die Kenntnis der Philoſophie Hegels, die jegliche Politik unbedingt vom Schauplatz verdrängt hatte. Man las und ergründete nur die Werke des deutſchen Denkers, ganze Nächte verbrachte man mit leidenſchaftlichen Disputationen über die verſchiedenen, oft ſogar unbedeutenden Einzelheiten ſeiner Lehre. Es war Herzen nicht leicht, ſich ſo ohne weiteres mit dieſem neuen Geiſt bekannt zu machen und aus der Sphäre der Träume und Erwägungen über die Reformen der Geſellſchaft und der Regierung auf das Gebiet methaphyſiſcher Abſtraktionen überzugehen. Hegels Sprache war ihm zuwider. Um aber etwas mehr zu ſein als nur ein Zuſchauer dieſes neuen Lebens, mußte er ſeine Abneigung überwinden und Hegel genauer kennen lernen. Dies tat auch Herzen und nach kurzer Zeit erlag er ſelbſt dem Zauber des deutſchen Philoſophen. Er griff aus ihm beſonders die revolutionären Elemente ſeiner Lehre heraus und überzeugte ſich, daß er ſelbſt ihm näher verwandt war als alle die, welche ſich für ſeine nächſten Schüler ausgaben. In dieſer Meinung bekräftigte ihn noch die Lektüre Feuerbachs: durch das Prisma des religiöſen Radikalismus dieſes Denkers begann er Hegel zu betrachten. Und dies entfremdete ihn den Slavophilen am meiſten. In ſeinen Konflikten mit ihnen, beſonders mit Chomiakow, imponierte er durch unvergleichliche dialektiſche Geſchicklichkeit und ſcharfen

Witz, — und gerade dies errang ihm in den Kreisen seiner Freunde, der Westmänner, den ersten Platz.

In jener Epoche, d. h. im Jahre 1842, betrat Herzen zum ersten Male den Schauplatz der Literatur mit seinen „Briefen über den Dilettantismus in der Wissenschaft", in denen er sich als poetischer Verehrer der Philosophie Hegels bekannte. Dieses verhältnismäßig späte literarische Auftreten erklärt sich dadurch, daß unter den damaligen Bedingungen die Wahl der äußeren Form, die der Natur des Geistes und des Talentes Herzens entsprochen hätte, eine überaus schwierige Sache war. Denn Herzen war Denker, Künstler und Soziologe. Als Denker suchte er das Wesen der Erscheinungen oder das Absolute zu ergründen. Als Künstler mit stark hervortretendem Subjektivismus wollte er seine Gedanken nicht nur klar und kraftvoll ausdrücken, sondern auch in schwungvolle, träumerische Anmut kleiden. Als Soziologe richtete er seine Aufmerksamkeit besonders auf die sozialen und politischen Verhältnisse Rußlands. Daraus folgte, daß die eigentliche Darstellung für seine literarische Individualität die Analyse des russischen Lebens war, auf dem Hintergrunde philosophischer Weltanschauung entfaltet und in dem Rahmen persönlicher Ergüsse des Gefühls und der Phantasie. Aber in den Zeiten Nikolaus I. durfte man weder von der inneren Politik noch von sozialen Bedürfnissen sprechen; allerdings schmuggelte Bielinsky sehr geschickt seine revolutionären Gedanken über den Zustand Rußlands unter der Hülle literarischer Kritik durch, doch wiederstrebte diese Form dem Charakter Herzens.

Im Laufe des fünfjährigen Aufenthaltes in Moskau gab Herzen außer einer Reihe kleinerer Schriften seine „Briefe über die Erforschung der Natur", die samt den bereits erwähnten „Briefen über den Dilettantismus" eine

Frucht seiner Hegelstudien sind — und einen Roman „Wer ist schuldig?“ heraus. Die Briefe charakterisiert ein fast mystischer Glaube an die Wissenschaft und an Hegel, dessen Gedanke die Essenz des wissenschaftlichen Geistes sein sollte; aus dem Roman dagegen blickt der äußerste Pessimismus hervor. Diese Widersprüche lassen sich dadurch erklären, daß Herzen von den Anschauungen Feuerbachs, d. h. der sogenannten Hegelschen Linken durchdrungen war. Die Philosophie Hegels bildet im verflossenen Jahrhundert den Mittel- und zugleich Wendepunkt in der Geschichte des menschlichen Gedankens. Ihr eilten von Anfang an alle Strömungen des Geistes entgegen, in ihr liefen sie ineinander, von ihr aus zerstreuten sie sich bald nach verschiedenen Richtungen. Sie liefen in ihr zusammen, denn sie verlieh dem die arische Rasse kennzeichnenden pantheistischen Instinkt den vollendetsten Ausdruck — und war zugleich auf dem Hintergrunde des Pantheismus die Offenbarung jener individualistischen Denk- und Handlungsweise, die im Gegensatz zur asiatischen Passivität die charakteristische Eigentümlichkeit der Arier des Nordens bildet und den Europäer auf allen Gebieten des Lebens zur Affirmierung seiner Person, seines Ich drängt, indem sie ihn beständig zur Tat aufruft. Während der asiatische, besonders aber der indische Pantheismus den Menschen als winziges Atom in dem ungeheueren Weltall aufgehen ließ, ließ umgekehrt der Pantheismus Hegels das Weltall in dem menschlichen Gedanken zerfließen, indem er das Ich zum Endziel und Gipfelpunkt der sich in unzähligen Existenzformen entfaltenden absoluten Idee machte. Die verwickelte, dunkle, in ihren Einzelheiten schwer zu fassende Philosophie Hegels wurde einem jeden durch die klare Behauptung, daß das Absolute im Menschen zum Selbstbewußtsein gelangt, leicht zugängl . Ich bin der liebe Gott selbst — folgerte daher ho..

erfreut Heine — und die Freude über dieſe Entdeckung, die den Menſchen zu den Höhen der Gottheit erhob und Gott entbehrlich machte, erfüllte die Geiſter der damaligen Zeit.

Aus der pantheiſtiſchen Philoſophie Hegels, die als extremer Ausdruck des Hochmuts der Vernunft angeſehen werden kann, zog Feuerbach ihre egotheiſtiſchen Konſequenzen: an Stelle Gottes ſetzte er den Menſchen. Denn wenn — ſchloß Feuerbach richtig — das Abſolute oder Gott im Menſchen zum Bewußtſein gelangt, ſo iſt ein Gott, der Hilfe braucht, um ſich ſelbſt zu begreifen, überhaupt kein Gott; Gott — das iſt der Menſch oder, genauer geſagt, die Idee des Menſchen von Gott. Dieſe Verdrängung Gottes nun, den Hegel noch mit der abſoluten Idee identifizierte, hatte zur Folge, daß ſich alle Unterſchiede zwiſchen der Idee und der ihren Ausdruck bildenden Erſcheinung verwiſchten, — das Weltall aber ſtellte ſich als ewige Bewegung vor, in der es nichts Beſtändiges gibt noch geben konnte. Feuerbach machte den menſchlichen Gedanken zum Gott, da in dieſer Bewegung der Gedanke das letzte ihm bekannte Endziel war. Indem er es jedoch tat, legte er ſich Rechenſchaft davon ab, daß dieſe Vergöttlichung des Gedankens, der aus der Bewegung entſpringt und in unaufhörlicher Bewegung ſich befindet, im Grunde genommen zu einer Vergöttlichung des Fortſchritts wurde. „Wenn es aber nichts Beſtändiges gibt — ſchrieb der hervorragende ruſſiſche Kritiker Strachow in ſeiner vorzüglichen Abhandlung über Feuerbach — ſo kann nur das, was eben jetzt, in dieſem Momente, geſchieht, als wirklich exiſtierend betrachtet werden; dieſer Moment erſchöpft alles, was war und iſt, wird aber vom nächſtfolgenden Momente verſchlungen . . .“ Das heißt, daß die Vergöttlichung des Fortſchrittes ſich in eine Apotheoſe des Augenblicks umwandelte.

In dieſer Apotheoſe aber war natürlich die rückſichtsloſe Negation alles deſſen enthalten, was transzendental iſt, vor allen Dingen alſo auch Gottes; zum Herrn der Welt wurde der blinde Zufall, und es trat klar an den Tag die ganze Nichtigkeit des Seins, das von keiner vernünftigen Kraft gelenkt wird. „Für den Materialiſten — ſagt Strachow — der den Menſchen mit anderen materiellen Gegenſtänden in eine Reihe ſtellt, konnte der Gedanke, daß der blinde Zufall der Herr der Welt iſt, nicht ſo ſchrecklich ſein wie für den Bekenner Feuerbachs, der die Anſicht vertrat, daß im Menſchen die Natur zum Selbſtbewußtſein gelange und daß der menſchliche Gedanke ihr Ziel ſei.“

Hierin eben ſuche man die Quelle jenes Widerſpruchs bei Herzen zwiſchen dem enthuſiaſtiſchen Kult der Philoſophie Hegels und Feuerbachs und dem verzweiflungsvollen Peſſimismus ſeiner Lebensanſchauung, in der es weder Liebe, noch Gerechtigkeit, noch Vernunft gibt, ſondern alles ein Raub ſinnloſen Zufalls iſt. Er verherrlichte die Philoſophie Hegels im Lichte Feuerbachs als das letzte Wort der Wahrheit, aber dieſe Wahrheit war unausſprechlich traurig . . .

Die praktiſche Verwendung derſelben konnte höchſtens nur darin beſtehen, nach Augenblicken flüchtiger Sinnenfreuden zu jagen und ſich an ihnen zu berauſchen. Und dieſe Konſequenz zog aus Feuerbachs Lehre in der Tat Max Stirner, der Vorläufer Nietzſches. Herzen dagegen blickte um vieles tiefer. Der moraliſche Nihilismus war ihm ein Ekel; und ſollte auch die Welt nur eine Nichtigkeit ſein, ſo folgte daraus für ihn noch keineswegs, daß der Menſch nur für ſich allein leben, daß der Idealismus, der ihn in die Sphäre der Aufopferung drängt und ſeine Seele durch unendliche Wünſche ſchwellt, abſterben ſollte. Wenn das Ziel der Natur der Menſch iſt, d. h. ſein Gedanke und ſeine Wirkſamkeit, die Natur ſelbſt

aber blind ist und jeden Augenblick infolge eines blinden Zufalls die Früchte dieses Gedankens und dieser Wirksamkeit vernichten kann, so verliert — folgerte Herzen — die Wirklichkeit jegliche Bedeutung, und daher soll der Mensch, der nicht beim Egoismus stehen bleiben will und höher strebt, die Bedingungen, unter denen das Ziel erreicht werden kann, die Hindernisse, die ihm im Wege stehen, oder die vermittelnden Bindeglieder nicht in Betracht ziehen; er darf sich nicht nahe und leicht erreichbare Ziele stecken, sondern soll, ohne nach rechts oder links zu schauen, dem Endziel zustreben.

Auf diesem Wege floß aus der Apotheose des Augenblicks, die den essentiellen, verhüllten Inhalt der Feuerbachschen Lehre bildet, der extreme politische und soziale Revolutionismus, dessen Apostel binnen kurzem Herzen werden sollte.

Herzen verließ Rußland im Jahre 1847. Kaum befand er sich im westlichen Europa, als er sofort seine Aufmerksamkeit auf jene Strömungen in der allgemeinen Ideenbewegung lenkte, die am weitesten gingen. Unter den verschiedenen Theorien von der Vervollkommnung und Umgestaltung der Gesellschaften sagten seiner Überzeugung am besten diejenigen zu, welche die radikalsten Änderungen versprachen. Unter diesen wieder war die Lehre Proudhons die extremste.

Dieser Schriftsteller stand Herzen besonders nahe durch seinen Kult der deutschen Philosophie, vor allem aber gerade Hegels und Feuerbachs, deren Anschauungen er auf französischen Boden verpflanzte, indem er sie in einer äußerst revolutionären Richtung entwickelte und keck das Wort Anarchie in die Welt schleuderte. Aber dieser große remueur d'idées, wie ihn Faguet genannt hat, hatte dabei einen typisch-französischen, konstruierenden Geist; er wollte feststehen auf der harten Grundlage des gesunden Verstandes. Daher sagte er allen Idealen als nicht existierenden, somit des Zusammenhangs mit der

Wirklichkeit baren und dem gesunden Verstande widersprechenden Phantasiegebilden erbitterten Kampf an; besonders verhaßt waren ihm die Personifikationen der Ideale, die den Menschen zu einem Götzendiener machten, der im Namen seines Götzen zu allem Bösen fähig ist; da aber Gott die von der Wirklichkeit entfernteste und somit schädlichste Personifikation ist, darum entbrannte er vor Begierde, sogar die Idee Gottes zu vernichten. Auf diese Weise unterwühlte er die stärkste Stütze des sozialen Lebens, — und das war es, was Herzen zu ihm hinzog. Zugleich aber erkannte Proudhon trotz seinem Nihilismus im Bereiche der Ideen die Notwendigkeit einer gesellschaftlichen Ordnung an. Bedingung der Ordnung ist der Gehorsam, nur nicht Personen oder Idealen gegenüber, die von diesen Personen dargestellt werden, sondern den Ideen, besonders der Idee der Gerechtigkeit gegenüber. Und von der letzgenannten Idee leitete dieser Anarchist seine reformatorischen Einfälle ab, in denen er den Menschen zuerst von den Fesseln der Religion, des Staates und der Gesellschaft befreite, dann aber zum Sklaven der Idee der Gerechtigkeit machte und auf dieser Bahn wieder umkehrte, indem er seinen Anarchismus durch die Anerkennung der Pflichten des Individuums der Gesamtheit gegenüber milderte.

Und hier liefen seine und Herzens Wege auseinander. Nachdem Herzen die in der Lehre Hegels enthaltene Wahrheit einmal angenommen hatte, beschloß er sie bis auf den Grund zu erschöpfen, und alle aus ihr fließenden Konsequenzen kennen zu lernen und anzuerkennen, ohne vor irgend etwas zurückzuschrecken. Der Gottmensch ist frei, vertrauen wir ihm, möge er seine Freiheit verkünden, es leben ja in ihm die Gefühle der Liebe und des Opfermuts und die werden ihn vor den Verirrungen des Egoismus bewahren. Dem Ernst der Pflicht, welche die Entwickelung des Individuums hemmt, stellte er

die Poeſie freier Erhebungen der Seele gegenüber, die es gewaltſam über die Schranken der Alltäglichkeit hinausdrängt. Es ſchmerzte ihn, daß Proudhon, der ſo mutig den Götzenbildern der Menſchheit gekündigt und die Moral auf den einzigen realen Boden, in die menſchliche Seele, „die nur den Verſtand und keine fremden Götter vor ihm anerkennt," verpflanzt hatte, — daß nach alledem eben dieſer „große Ikonoklaſt plötzlich vor der befreiten menſchlichen Individualität erſchrak" und zurücktrat. „Er hat die Individualität getötet — ruft Herzen — zu Ehren eines unmenſchlichen Gottes, des kalten Gottes der Gerechtigkeit, des Gottes des Gleichgewichts, der Ruhe, des Gottes der Brahminen, die nach einem unendlichen Nichts, nach Vernichtung alles deſſen, was perſönlich iſt, ſtreben. Auf dem verwüſteten Altare hat er die Wage aufgeſtellt, ein neues Kaudiniſches Joch für die Menſchheit ...." „Die Gerechtigkeit, zu der er ſtrebt, iſt nicht einmal eine künſtleriſche Harmonie der Republik Platos, noch eine feine gleichmäßige Abwägung der Leidenſchaften und Opfer. Der Tribun Galliens hat nichts von dem anarchiſchen und leichtſinnigen Griechenland entlehnt, ſondern mit gleichgültigem Stoizismus die perſönlichen Gefühle niedergetreten, an eine Verſöhnung derſelben mit den Anforderungen der Familie und der Geſellſchaft wollte er nicht einmal denken. Das erlöſte menſchliche Individuum machte Proudhon zu einer Schildwache, einem Arbeiter ohne Lohn: ſie ſoll dienen und Wache ſtehn bis zum Tode, ſoll in ſich alle Gefühle, alle Leidenſchaften niederdrücken und alles der Pflicht aufopfern, denn ſie iſt nicht ſie ſelbſt, ihr Weſen, ihre Bedeutung ſind außer ihr, ſie iſt ein Organ der Gerechtigkeit ...." In dieſer Geſellſchaft von Individuen, die im Namen der Idee der Gerechtigkeit ihren Willen verleugnen, erkannte Proudhon nur die Familie an, die für den Menſchen eine ſtrenge Schule der

Pflicht ist, und verbannte aus dieser Schule die Poesie: „Die Ehe ist bei Proudhon kalt wie Eis, sie ist kein Triumph der Liebe, sondern ein Triumph über die Liebe; je weniger Liebe zwischen der Frau — der Köchin — und dem Manne — dem Arbeiter — um so besser.“ Kurz: „das Gefühl ist vertrieben, alles erstorben, die Blumen sind verschwunden, geblieben ist nur die ermüdende, stumpfsinnige, verzweiflungsvolle Arbeit des Proletariers ....“ Es gibt keine Poesie der Kirche mehr, keine Glaubensschwärmerei, keine Hoffnung auf das Paradies, ja, man wird nach den Versicherungen Proudhons nicht einmal Verse machen in jener Epoche, der Arbeit aber wird es immer mehr geben ....“ „Zu Gunsten der Freiheit des Individuums, der Selbständigkeit der Tat, der Unabhängigkeit kann man der Annehmlichkeit religiöser Träume entsagen — aber allem entsagen, um die Idee der Gerechtigkeit zu inkarnieren, welch ein Unsinn!“

Diese charakteristischen Worte Herzens über Proudhon mögen als Einleitung zur Besprechung desjenigen Buches dienen, das den Titel „Vom anderen Ufer“ führt, das hervorragendste Werk Herzens ist und ihn nicht nur zum Vater der russischen Revolution, sondern zugleich auch zum Philosophen des europäischen Anarchismus macht.

## II.

Im Laufe der ersten sechs Jahre seiner Wanderschaft durch Europa verweilte Herzen abwechselnd in Paris, Italien, London, in der Schweiz und in Nizza. Nach dem Hinscheiden seiner Frau im Jahre 1853 schlug er seinen Wohnsitz in London auf. Der Tod des Vaters setzte ihn in den Besitz eines großen Vermögens; an Existenzmitteln fehlte es also nicht, und bald wurde sein Haus zum Zufluchtsort politischer Emigranten aus Rußland und anderen Ländern. Seine

Tasche nahmen sie häufig reichlich in Anspruch, nicht minder machten sie sich seine Protektion zunutze, denn Herzen unterhielt ausgedehnte gesellschaftliche Verbindungen, besonders da er mit den hervorragendsten Vertretern der Emigration und der revolutionären Bewegung in ununterbrochener Berührung stand. Ganz besonders hatte er Stanislaus Worcel liebgewonnen, durch den er zu der polnischen Emigration in nähere Beziehungen trat; auch mit Kossuth und Mazzini stand er in freundschaftlichem Verkehr.

Als nach der Thronbesteigung Alexanders II. Rußland etwas freier aufatmete und die Hoffnung winkte, daß eine ganze Reihe liberaler Reformen, vor allem aber die wichtigste unter ihnen, die Aufhebung der Leibeigenschaft, würde verwirklicht werden, gründete Herzen im Jahre 1857 in London die Zeitschrift „Kolokol" (Glocke), die nicht nur zur ersten freien Tribüne Rußlands, sondern sogar zu einer Macht wurde, auf die selbst die russische Regierung Rücksicht nahm. Diese Bedeutung und diesen Einfluß verdankte die Zeitschrift einerseits dem Talent Herzens, andererseits den ausgezeichneten Informationen und Korrespondenzen, die ihr von den angesehensten Vorkämpfern des Liberalismus in Rußland zugesandt wurden. Die Hefte des „Kolokol" lagen auf den Schreibtischen der Minister und der Großfürsten; aufmerksam las sie Alexander II. und richtete sich zuweilen nach den darin enthaltenen Fingerzeigen. Ein charakteristisches Merkmal von dem Einflusse des „Kolokol" führt in seinem Briefe an Herzen vom Jahre 1858 Turgenjew an. Man hatte aus sonst nicht näher bekannten Gründen die Schauspieler des Moskauer Staatstheaters bei der Auszahlung der Gage übervorteilt; diese delegierten den Ältesten unter sich, den berühmten Stschepkin, als Kläger an den Würdenträger Gedeonoff, von dem ihr Los abhing. Dieser hatte für

die Klage taube Ohren. „Also bleibt nichts anderes übrig — sagte Stschepkin — als bei der Redaktion des „Kolokol“ eine Beschwerde einzureichen.“ Gedeonoff gab sofort nach; das ihnen zukommende Geld wurde den Schauspielern zurückerstattet.

Im Jahre 1863 ergriff Herzen energisch die Partei Polens, und dies stürzte ihn bei einem bedeutenden Teil der russischen Gesellschaft ins Verderben; sein Einfluß begann zu wanken, wurde immer geringer und hörte schließlich ganz auf. An seine Stelle trat der böse Geist Rußlands, Katkow. Dieser Mensch wurde zum Inspirator der Politik der Regierung, welche Politik der Freund, Gefährte und Erbe Katkows — Pobiedonoszew eben in diesem Geiste bis in unsere Zeit geführt hat. Das Anschwellen der revolutionären Strömungen in Rußland war für Herzen durchaus kein Trost. Seine Träume und Bestrebungen waren von dem Geiste Schillers und der Romantik durchweht, während jene, die das von ihm begonnene Werk der Befreiung Rußlands weiterführen sollten, sich durch krassen und engen, extremen und fanatischen Materialismus auszeichneten. Diese beiden Stimmungen aber schlossen einander gegenseitig aus. Der geistige Aristokratismus Herzens, seine ästhetischen Liebhabereien, seine gesellschaftliche Eleganz, begleitet von glänzendem Witz, der sich jenen gegenüber, denen der Atem fehlte, ihm auf den steilen Berg nachzuklettern, in beißende Ironie verwandelte, gab ihm in den Augen des jungen Geschlechtes der Revolutionäre den Schein abstoßender Vornehmheit. Gebrochen von alledem, verbrachte Herzen die letzten Jahre seines Lebens in geistiger Vereinsamung. Er starb im Jahre 1870.

Sein Buch „Vom anderen Ufer“ gab Herzen zuerst in deutscher Sprache im Jahre 1850 heraus. Er verleiht darin seiner Enttäuschung über den Westen einen mächtigen,

flammenden Ausdruck. Ein Freudenſchrei — erzählt er in ſeinem Tagebuch — entrang ſich ſeiner Bruſt, als er zum erſtenmal den ruſſiſchen Grenzpfahl hinter ſich ſah, auf freiem Boden, fern von der dumpfen Kerkerluft und Gendarmenatmoſphäre ſeines Vaterlandes, doch dauerte die Freude nicht lange. Er hatte ſich eine ideale Vorſtellung von dem Weſten als dem gelobten Lande des Fortſchrittes und der Freiheit zurechtgelegt; nun aber, da er ihn in der Nähe betrachtete, ſchien es ihm, daß jene durch die franzöſiſche Revolution erkämpfte Freiheit nur darin beſtand, daß am Ruder der Geſellſchaft ſtatt der Ariſtokratie die Bourgeoiſie ſtand — und alles mehr oder minder beim alten geblieben war. Unter den beiden Übeln aber zog Herzen die Ariſtokratie der Bourgeoiſie vor. „Der Nachfolger der glänzenden Ariſtokratie und des groben Plebeismus — ſchrieb er — der Spießbürger hat in ſich die auffallendſten Mängel vereinigt, ſeine Vorzüge aber verloren: er iſt reich wie ein Herr und geizig wie ein Krämer; das iſt ein Freigelaſſener.“ Und unter dem Einfluß dieſer Enttäuſchung begann er ſehnſüchtig nach Rußland zurückzublicken und neigte, ohne ſeinen revolutionären Standpunkt aufzugeben, doch zum Slavophilismus, aber nicht in der Richtung der Orthodoxie und des Abſolutismus, ſondern nach der Seite hin, daß er von dem ruſſiſchen Volke, das in den Grundſätzen der gemeinſchaftlichen Bodenverwaltung erzogen war, jene friſche Macht erwartete, die ihm die Möglichkeit bieten konnte, die morſche Organiſation Europas zu erneuern.

In dieſer Stimmung, Europa vom anderen Ufer, d. h. von einer geiſtigen Iſolation aus betrachtend, fern von allem von dem es bewegt wird, fern ſelbſt von den Idealen und Kämpfen Europas, die es im Namen jener Ideale ausficht, ſchrieb er ſeine Skizzen, denen er den charakteriſtiſchen

Titel „Vom anderen Ufer“ gab. Sie bilden kein geſchloſſenes Ganze und entſtanden in den Jahren 1847 bis 1849 unter dem Eindruck verſchiedener Ereigniſſe; infolge deſſen kommen in ihnen Widerſprüche in Sachen von geringerer Bedeutung vor, zuweilen wiederholt ſich der Verfaſſer, der Ton, die Stimmung wechſeln, aber ſie ſind, ſo wie die Reiſebilder Heines durch die Einheitlichkeit der philoſophiſchen Weltanſchauung feſt mit einander zuſammengefügt, mit dem Unterſchiede jedoch, daß Herzen als damals ſchon gereifter Mann und in der innerſten Seele feuriger Idealiſt die Dinge bedeutend ernſter und tiefer erfaßte als Heine.

Der erſte Abſchnitt, „Vor dem Gewitter“ betitelt und vor der Revolution von 1848 geſchrieben, enthält eine in ruhigem Ton gehaltene Kritik der ihrem Untergang zuwankenden europäiſchen Ziviliſation. Die Kritik führt bis zur rückſichtsloſen Negation, aus der ſich der Nihilismus der Anarchie weiterſpinnt, die auf die Grundſätze Feuerbachs geſtützt iſt. Herzen wendet die Form des Dialogs an. Das Geſpräch findet auf dem Verdeck eines Dampfers in einem Augenblick ſtatt, der den nahen Anzug eines Gewitters verkündet. In der Stimmung der Gedanken ertönen zwei Klänge: der Peſſimismus des Gefühls, daß alles vom blinden Zufall regiert wird und die Melancholie eines Menſchen, der von der Veränderlichkeit aller Dinge, die in ewiger Bewegung unbekannten Zielen zuſtreben, durchdrungen iſt.

Und gerade das zweite abſorbiert ihn am ſtärkſten; in Verbindung mit der aus den Anſchauungen Feuerbachs fließenden Apotheoſe des Augenblicks wirft es ihn in den Abgrund des Nihilismus. „Alles auf der Welt vergeht — ſagt der Tiſchgenoſſe, dem der Verfaſſer ſeine eigenen Gedanken in den Mund legt — und ich begreife nicht, wie Sie dieſer ſo gewöhnliche, ſo abgedroſchene Gedanke verletzen kann.“ „Wer

mag denn der Natur darob zürnen, daß die Blumen ſich am Morgen entfalten und ſchon am Abend verblühen, daß ſie einer Roſe und einer Lilie nicht die Dauer eines Feuerſteins zu geben wußte? Und ſolchen proſaiſchen dürftigen Standpunkt wollen Sie in die hiſtoriſche Welt hineinbringen? Aber wer hat denn die Ziviliſation einzig durch das Anwendbare, Nützliche begrenzt, wer hat den Zaun um ſie gezogen? Sie iſt ja unendlich wie der Gedanke, die Kunſt; es iſt ihr ein Genuß, das Leben zu idealiſieren, ſie feiert die Apotheoſe des Beſtehenden. Aber das Leben (d. i. die Natur) iſt um ſo weniger verpflichtet, ihre Phantaſien zu realiſieren, als es dann nur eine verbeſſerte Auflage des Beſtehenden wäre, während es doch ſtets Neues ſucht.“ — „Alſo nehmen Sie den Fortſchritt — dieſen Faden, der alle Pulſationen der Geſchichte zu einem harmoniſchen Ganzen zuſammenknüpft, nicht an?“ — „Der Fortſchritt iſt eine unveräußerliche Eigenſchaft jeder ſich ihrer ſelbſtbewußten Entwicklung, ſofern ſie nicht auf ihrer Bahn gehemmt war; er iſt das tätige Gedächtnis und die phyſiologiſche Vervollkommnung des Menſchen durch das geſellſchaftliche Leben.“ — „Und Sie ſehen hierin kein Ziel?“ — „Nein, ich ſehe hierin eine Konſequenz! Wenn der Fortſchritt ein Ziel iſt, wer iſt denn dieſer Moloch, der in dem Maße, als die müden Arbeiter ſich ihm nähern, anſtatt ihnen den Lohn zu reichen, immer weiter zurückweicht, und der zum Troſte für die erſchöpften, unter der Laſt der Arbeit erdrückten Maſſen, die ihm ihr ‚morituri te salutant!‘ entgegenrufen, nur die *eine* Antwort hat: ‚Nach Eurem Tode wird es auf Erden viel beſſer ſein!‘ Wie? Und ſie verurteilen auch die Leute zu dem armſeligen Los der gebückten Karyatiden, die ewig eine Terraſſe auf ihrem Haupte tragen, eine Terraſſe, auf der, wie man ſagt, andere tanzen werden? Sind wir denn nur dazu da, um bis an die Knie im Schlamme eine Barke fortzuziehen,

die einen Schatz birgt und auf deren Flagge die Worte ſtehen: Zukünftiger Progreß' . . . .?" „Ein unendlich weites Ziel iſt kein Ziel, ein Ziel muß näher und erreichbar, alſo entweder der Arbeitslohn oder der Genuß der Arbeit ſein." —

Daraus folgt, daß jedes Geſchlecht nur für ſich ſelbſt da iſt. „Die Natur macht nicht nur die Generationen nicht zu Mitteln, die Zukunft zu erreichen, ſondern ſie kümmert ſich auch gar nicht darum, ſie geht ganz in der Gegenwart auf, ſie iſt bereit, wie Kleopatra, die koſtbarſte Perle in Wein aufzulöſen, um ſich einen momentanen Genuß zu ſchaffen, ſie hat das Herz einer Bajadere, einer Bacchantin."

Daraus ließe ſich die Stirnerſche Konſequenz von dem Leben für ſich ſelbſt ziehen, ohne den Gedanken an ein Morgen und an die Menſchheit. So iſt es nicht. Der romantiſche, Schillerſche Idealismus reißt Herzen zur Tat und zu Opfern hin im Namen des allgemeinen Wohls. Wenn alſo jeder Augenblick, der die Syntheſe von allem, was vor ihm war, und eine neue Erſcheinung der ſich in dem Weltall entwickelnden Idee iſt, nur darum entſteht, um bald zu verſchwinden, ſo braucht man auf die Gegenwart weiter keine Rückſicht zu nehmen und muß umſo rüſtiger dem Endziel zuſtreben, um es noch zu Lebzeiten verwirklicht zu ſehen. Alſo keine Evolution, ſondern Revolution. „In der Geſchichte iſt alles Improviſation, alles Wille, da iſt alles extemporiert, keine vorausgemachten Beſchränkungen, keine Marſchrouten, man hat Stoff und Bedingungen, man hat die heilige Unruhe, das Feuer des Lebens und der Tätigkeit, man hört den ewigen Aufruf an die Kämpfer, vorzutreten, ihre Kräfte zu verſuchen, auf allen Wegen zu gehen; wo es aber keinen gibt, dort bahnt ſich ihn ein genialer Menſch." — „Wenn aber kein Kolumbus ſich findet?" — „So wird es Cortez ſtatt ſeiner durchführen."*)

*) Die letzten Worte finden ſich nur in der ruſſiſchen Ausgabe.

Die folgenden Abſchnitte wurden nach dem Jahre 1848 geſchrieben.

Unter dem ſchweren Eindruck des nutzloſen Blutvergießens hörte Herzen auf, an einen Kolumbus zu glauben und erwartete von jetzt an das Heil von Männern wie Cortez, die in einem Meer von Blut die ganze gegenwärtige Ordnung ertränken werden. In ſeiner Erbitterung wendet er ſich heftig gegen alle, die der Vergangenheit irgendwelche Bedeutung beilegen, er beſchließt, alles in der Welt zu entlarven, ſogar das, was allgemein als heilig gilt. Er ruft nicht nur die Vergangenheit, nicht nur die Religion und den Staat vor Gericht, ſondern auch die Schöpfungen der Revolution, alſo die Republik, den Parlamentarismus und alle Begriffe vom Bürger und ſeinem Verhältnis zum Staat und den übrigen Bürgern. „Hinrichtungen — ſchreibt er — wird es viele geben; wir werden uns in die Notwendigkeit finden, manches zu opfern, das uns nahe und teuer iſt. Es iſt aber auch nicht ſchwer, das zu opfern, was wir haſſen. Darin liegt ja gerade der Wert des Opfers, daß wir auch das, was uns teuer iſt, hingeben, ſobald wir nur überzeugt ſind, daß es falſch iſt.“ Und in ſeinem Vernichtungseifer geht er ſo weit, daß er ſogar gegen jenen Glauben an die Menſchheit, der der Leitſtern und das einzige ideale Prinzip revolutionärer Träume iſt, ſeine Pfeile richtete. Ohne religiöſen Sinn hatte Herzen nie weder an Gott noch an den Himmel geglaubt und ſchien gar nicht anzunehmen, daß andere aufrichtig daran glauben konnten. Nun aber, da ſeine Negation immer weitere Kreiſe umfaßte, übertrug er ſie aus den Sphären der Metaphyſik auf das Gebiet des Lebens; er fühlt das Verlangen, jeglichen Glauben zu verfolgen, durch ſcharfe Angriffe in Zweifel zu ziehen und durch ironiſche Ausfälle lächerlich zu machen: „Erklären Sie mir doch — ſagt er zu dem Revo-

lutioniſten — wie es kommt, daß es lächerlich iſt, an Gott, aber nicht lächerlich, an die Menſchheit zu glauben; daß es dumm iſt, an das Himmelreich zu glauben, während der Glaube an die irdiſchen Utopien vernünftig iſt. Wir haben jede poſitive Religion verworfen, aber alle religiöſen Gewohnheiten beibehalten und glauben nach Verluſt des himmliſchen Paradieſes an ein irdiſches und wir prahlen noch damit?! ..."

Und es verbirgt Herzen weder vor ſich ſelbſt noch vor anderen, daß das Reſultat ſeiner in ſchrankenloſe Negation auslaufenden Kritik nur das Chaos der Vernichtung ſein kann; im Gegenteil, das Bild der rauchenden Trümmerhaufen des heutigen Geſellſchaftsbaues reizt ſeine Einbildungskraft. „So mögen von neuem Revolutionen ausbrechen — ruft er — ſo möge von neuem das Blut in Strömen dahinfließen. Und was wird aus dieſem Blute? Wer kann das wiſſen? Aber möge kommen, was da wolle, es iſt genug, daß in dieſem Brande des Wahnſinns, des Haſſes, der Rache, der Wiedervergeltung und des Haders die Welt untergehen wird, welche den neuen Menſchen niederdrückt, welche ihn am Leben hindert, welche die Verwirklichung der Zukunft nicht erlaubt. Iſt denn das noch nicht genug: Und deswegen lebe das Chaos und die Extermination! Vive la mort! Platz der Zukunft! Wir aber wollen die Henker der Vergangenheit ſein!"

Aber auch in dieſem anarchiſtiſchen Ausruf hallt nicht der Ton des Glaubens, denn Herzen glaubt nicht an die Revolution. Als Kritiker der Revolution iſt er ebenſo unerbittlich wie als Kritiker der heutigen geſellſchaftlichen Ordnung und des ganzen geſchichtlichen Nachlaſſes. Vorwurfsvoll ſagt er von den Führern der revolutionären Bewegungen in Europa, daß ſie Idealiſten ſeien, die bereit wären in den Tod zu gehen, die aber ihr Ziel nicht erreichen werden, da ſie mit der Vergangenheit nicht zu brechen wiſſen, da ſie mit tauſend

Fäden mit ihr verknüpft und nicht fähig ſind, ſie mit dem Blick zu betrachten, wie er, der geiſtig freie Ruſſe, d. h. vom anderen Ufer. Doch ſind die Lenker und Führer noch das wenigſte. Das Unglück der Revolution iſt die Maſſe, die ſie macht. Widerlich ſind ihm die „Konſervatiſten der Revolution", die, durch ein vorherbeſtimmtes Programm eingeengt, nicht imſtande ſind, auch nur einen Schritt vorwärtszuſchreiten. Aber außer dieſen naiven Menſchen wimmelt es dort von verkannten Künſtlern, verunglückten Schriftſtellern, verbummelten Studenten, beſchäftigungsloſen Advokaten, kurz, von eingebildeten aber talentloſen Menſchen, die wohl große Anſprüche, aber keine Ausdauer und Kraft zur Arbeit haben. Dieſe Karrierenreiter der Revolution, dieſe genußſüchtigen, arbeitsſcheuen, pflichtvergeſſenen Müßiggänger erwecken in ihm einen grenzenloſen Abſcheu. Er taucht ſeine Feder in Galle, wenn er von dieſem revolutionären Geſindel ſchreibt. Durch den Reichtum und die Macht ſeiner Seele, durch das romantiſche Schöne deren Träume hoch emporragend, läßt er dem ſtolzen Gefühl ſeiner Erhabenheit rückſichtslos die Zügel ſchießen.

Derartige Erwägungen führen Herzen immer auf folgenden Schluß zurück: „Je ſchlimmer es iſt, deſto beſſer!" Möge dieſe Welt, in der es nichts gibt, was der Liebe verlohnte, ſo ſchnell als möglich untergehen. „Nur ein Troſt bleibt! Die künftigen Generationen werden immer mehr ausarten und verfallen, ihr Geiſt und ihre Herzen werden ganz verarmen, ſie werden nicht die Kraft in ſich fühlen, Taten wie wir zu vollbringen, unſere Gedanken werden ſie nicht verſtehen! .... Und dieſe ſchwachen, unvernünftigen und greiſenhaften Generationen werden ſich mühſam zu einem Ausbruch, zu einer Lava hinſchleppen, die ſie unter ihrer Steindecke begraben und der Vergeſſenheit — der Chroniken übergeben wird."

„Und dann?"

„Dann kommt der Lenz und neues junges Leben rauſcht auf ihren Gräbern. Die Barbarei der Jugend, voll ungeſchlachter doch geſunder Kraft, tritt ſtatt der altersgrauen Barbarei der früheren Generationen auf den Schauplatz. Wilde, friſche Stärke dehnt die junge Bruſt der jungen Völker, es beginnt ein neuer Kreislauf der Ereigniſſe — der dritte Band der Weltgeſchichte. Ihr Grundton iſt jetzt ſchon leicht zu enträtſeln. Am hellſten klingen die ſozialen Ideen — und der Sozialismus erſchöpft ſich in allen ſeinen Phaſen bis zu den äußerſten Konſequenzen, ja bis zum Abſurdum. Da entringt ſich der Titanenbruſt der revolutionären Minderheit abermals ein Schrei der Negation — und abermals entbrennt ein Kampf auf Tod und Leben, in dem der Sozialismus die Stelle des heutigen Konſervatismus einnehmen und durch eine zukünftige, uns unbekannte Revolution beſiegt werden wird."

Bevor jedoch dies alles geſchehen wird, was ſollen jene wenigen machen, die ſo wie Herzen fähig wären, ſich über das Niveau der allgemeinen Torheit zu erheben? „Predigt — lautet die Antwort — die Botſchaft vom Tode, zeigt den Menſchen jede neue Wunde auf der Bruſt der alten Welt, zeigt ihnen jeden Erfolg der Zerſtörung, zeigt ihnen die Schwächlichkeit all ihres Beginnens, die Kleinlichkeit all ihrer Beſtrebungen; ſetzt ihnen auseinander, daß dieſe alte Welt nicht mehr geneſen kann, daß ſie weder Stützen noch Glauben hat, daß ſie von niemandem mehr geliebt wird, daß ſie ſich an Mißverſtändniſſen feſtklammert; zeigt ihnen, daß jeder von ihr errungene Sieg ein Meſſerſtich in die eigene Bruſt iſt .... Predigt den Tod als die frohe Botſchaft der herannahenden Erlöſung!"

Da aber die heutige Welt Verachtung verdient, ſo iſt es am beſten, vor ihr zu fliehen, durch das eigene Leben dem Proteſt und der Erlöſung Ausdruck zu verleihen und fern vom

alltäglichen Lärme der Menſchen die frohe Botſchaft vom Tode zu verkünden. „Mit der Gegenwart haben wir ebenſo viel gemein wie mit China (die phyſiologiſche Verbindung und die Gewohnheiten natürlich ausgenommen). Und dies iſt bis zu dem Grade richtig, daß ſelbſt in jenen ſeltenen Fällen, da die Menſchen dieſelben Worte und Loſungen ausſprechen, wie wir, ſie dieſelben doch anders verſtehen. Wollt Ihr etwa die Freiheiten der Montagnards, die Ordnung geſetzgebender Verſammlungen, die ägyptiſche Organiſation kommuniſtiſcher Arbeiten?! ...“ Kurz, „wir Wenigen, Tugendhaften aus Sodom und Gomorrha bilden, ſtark an Geiſt und doch ſchwach in der Tat, die proteſtierende Minderheit.“ — Und dieſes Gefühl der Vereinſamung und der Stolz, die wahre Kenntnis der Welt zu beſitzen, ließen ihn dieſen Abſchnitt Omnia mea mecum porto betiteln.

Auf dieſe Weiſe gewinnt über die Begierde der Vernichtung, die die Einleitung zur Erbauung einer neuen Ordnung iſt, der ariſtokratiſche Abſcheu gegen die revolutionäre Praktik die Oberhand, der Abſcheu gegen jene törichten, flachen und niedrigen Menſchen, welche die Zerſtörung ins Werk ſetzen werden — und Herzen zog es vor, ſich an das andere Ufer zu ſtellen und von dort aus gleichgültig die Menſchen und die Ereigniſſe zu betrachten, in der Überzeugung, daß die Welt auch ohne ſein Zutun mit ſchnellem Lauf dem Tod in die Arme eilen wird. „Faßt man alles in dieſer Weiſe auf — ſagt Herzens Tiſchgenoſſe aus dem erſten Abſchnitt — ſo wird man am Ende nicht nur aufhören, ſich zu ärgern und zu handeln, ſondern ſogar der Wunſch, tätig zu ſein, wird erlöſchen.“ — „Meiner Meinung nach iſt — antwortet Herzen — wie Sie wiſſen, Begreifen ſchon Handeln, ſchon Verwirklichen.“

Welch charakteriſtiſcher Ausſpruch! Mit dieſen Worten ſtellte ſich Herzen, der Denker und Anarchiſt, auf denſelben Standpunkt, den heute Leo Tolſtoj, der zweite nicht minder große, aber verſchiedenartige Anarchiſt eingenommen hat. Beide ſahen ein, daß die heutige Welt im abſoluten Gegenſatz zu ihrem Ideal ſtand und Tod und Vernichtung verdiente, bebten aber vor dem drohenden Geſpenſt blutiger Taten zurück, die ihre Lehre nach ſich ziehen mußte; vor Gewaltakten der Zerſtörung wurden ſie ſowohl durch das äſthetiſche Gefühl, das in Herzens Seele mit ſolcher Kraft hervortrat, als auch durch das moraliſche Gefühl, welches die geiſtige Eſſenz der Perſönlichkeit Tolſtojs bildet, zurückgehalten. Beide begriffen jedoch als Kenner der menſchlichen Seele, daß die Taten der Liebe und Aufopferung, welche die Welt erlöſen, nur wenigen Auserwählten zugänglich ſind. Daher gelangten beide zu demſelben Schluß, daß dieſe Taten der Liebe und der Aufopferung, wenn auch nur in geringem Maße, durch das bloße, der Tat ſogar unfähige Verſtändnis jenes Böſen, das die Welt ergriffen, erſetzt werden können. Mit anderen Worten: es ſteht jedem frei, weder zu handeln noch zu arbeiten, weder ſich ſelbſt zu entſagen noch ſich für die Idee aufzuopfern, wenn er ſich nur genaue Rechenſchaft davon ablegt, daß die gegenwärtige Ordnung weder die Kritik der Vernunft noch die Kritik des Herzens aushält, und dieſe Ordnung wird von ſelbſt zuſammenbrechen, da ſie keinen Verteidiger finden wird. Dieſen Gedanken führte Tolſtoj mit voller Energie in ſeinem Buch durch „Das Reich Gottes iſt in uns“. „Lebet weiter, wie ihr bisher gelebt habt, nur ſeid überzeugt, daß euer Leben ſchlecht iſt — und die Kraft dieſes Gedankens, wenn er zum Gedanken aller geworden, wird ſo gewaltig ſein, daß ſie die heutige Welt auseinander ſprengen wird“, — in dieſen Worten ließe ſich die Anſchauung Tolſtojs über das

Verhältnis des Lebens des menſchlichen Individuums zum Ideal zuſammenfaſſen. Dasſelbe ſagte Herzen, doch der Zögling des Romantismus und Verehrer des Schönen kleidete den Gedanken, den uns heute Tolſtoj in ſeiner häßlichen Nacktheit dargeſtellt hat, in das Gewand majeſtätiſcher Reſignation. „Erinnern Sie ſich — ſchreibt Herzen — der römiſchen Philoſophen, die in den erſten Jahrhunderten des Chriſtentums lebten. Ihre Lage hatte viel Ähnlichkeit mit der unſrigen; die Gegenwart entrann ihnen, mit der Zukunft und mit der Vergangenheit lagen ſie im offenen Kampfe. Feſt überzeugt, daß ſie klarer, beſſer als die andern die Wahrheit verſtehen, ſahen ſie kummervoll, des unmittelbaren Mitwirkens beraubt, auf die ſich auflöſende und auf die ins Leben tretende Welt. Sie fühlten tief in ihrer Bruſt, daß ſie mehr Recht hatten als dieſe beiden Welten und daß ſie doch viel ſchwächer waren als beide. Ihr Kreis wurde mit jedem Jahre enger und enger, mit dem Paganismus hatten ſie außer der Lebensweiſe und den Gewohnheiten beinahe nichts gemein gehabt. Die gezwungenen Verſuche eines Julian und ſeiner Reſtauration waren nicht minder lächerlich als die Reſtaurationen eines Ludwigs XVIII. und Karls X. Auf der andern Seite beleidigte die chriſtliche Theodicee ihre weltliche Weisheit; ſie, denkende Menſchen, konnten nicht dieſe kindliche Sprache annehmen; die Teilnahme für ſie verringerte ſich, die Erde begann unter ihren Füßen zu ſchwinden . . . . Die Lage war ſehr ſchwer, aber ſie verſtanden die Kunſt, großartig und ſtolz zu warten, bis der Orkan einen von ihnen in ſeinen Strudel riß, ſie verſtanden die Kunſt, zu ſterben, ohne den Tod zu ſuchen und ohne Anſpruch, ſich und die Welt durch ihren Tod zu retten. Kaltblütig, teilnahmslos gegen ſich ſelbſt und in anderen kein Mitgefühl erweckend, gingen ſie unter; ſie verſtanden die Kunſt, vom Tode verſchont, ſich ernſt in ihre Toga zu hüllen und

würdevoll ſchweigend dem Schickſale Roms und der Menſchen zuzuſehen. Ein Gut nur blieb dieſen Ausländern ihrer Zeit, das ruhige Gewiſſen, das tröſtende Bewußtſein, daß ſie vor der Wahrheit nicht erſchraken, daß ſie hinreichende Kräfte in ihrer Bruſt fanden, um ihr da treu zu bleiben, wo ſie von allen verlaſſen wurde."

In dieſer aufrichtigſten Schrift Herzens reichte der forſchende philoſophiſche Gedanke der poetiſchen Träumerei, — die Wiſſenſchaft der Kunſt — die Hand und der ruſſiſche Schriftſteller ſchuf ein Werk, das man die lyriſche Philoſophie unſerer Zeiten nennen könnte und das ihn zum Schöpfer des europäiſchen Anarchismus, d. h. zur glänzendſten Erſcheinung unter denen macht, die verſucht hatten, jenem Auswuchs der Revolution, welcher Anarchismus heißt, eine philoſophiſche Begründung zu geben. Aber die romantiſche Stimmung nahm die Oberhand — und das ganze Werk erſcheint uns als der Erguß einer Seele, die ſehnſuchtsvoll dem Ideal zuſtrebt, doch mit nüchternem Auge die Wirklichkeit anblickt, überzeugt, daß das Ideal in unerreichbarer Ferne liegt, und die im Anfall der Verzweiflung die ganze Welt durch die Macht rückſichtsloſer Negation annulliert. Mit einem Wort, es iſt eine Analyſe, die vom Herz inſpiriert, aber vom anderen Ufer durchgeführt wird, worin eben ihre Originalität und ihr Zauber enthalten iſt. So analyſierend trat Herzen als extremer Individualiſt, als Schwärmer für die Harmonie grenzenloſer Geiſtesfreiheit mit grenzenloſem Opfermut für die Geſamtheit auf, für eine Harmonie, die nur in der Sphäre der Religion möglich iſt, da ſie ſich andernfalls, wie dies eben bei Herzen geſchah, in einen mißlungenen Verſuch, den Anarchismus mit ſozialiſtiſchen Träumereien zu verbinden, umwandelt. Und eben dieſes Bewußtſein, daß ſich ſein Ideal unter den gegebenen Bedingungen nicht werde verwirklichen laſſen, trieb ihn an das andere Ufer.

Aber jenes andere Ufer, das iſt weder eine andere Welt noch etwas Abſtraktes. Dieſes andere Ufer iſt Rußland. Mochte auch Herzen jeglichen Glauben leidenſchaftlich verleugnen, ſo konnte er doch nicht ohne Glauben leben: er klammerte ſich an Rußland, beſonders aber an der ruſſiſchen Gemeinde mit ihrer kommuniſtiſchen Organiſation als letztem Rettungsanker feſt und begann ſich einzureden, daß eben deswegen das ruſſiſche Volk vor allen anderen Nationen dazu berufen ſei, bei der Verwirklichung der ſozialiſtiſchen Ideale eine dominierende Stellung einzunehmen. — „Weshalb wird Rußland jetzt ſeine ländliche Kommune verlieren, da es ſie durch die ganze Periode ſeiner Entwicklung zu einem Staate bewahren konnte, da es ſie unter dem ſchweren Joch des moskauiſchen Zarismus, ſowie unter der europäiſchen Autokratie der Kaiſer unangetaſtet ließ? Es iſt ihm vielleicht leichter, die unnatürliche, gar nicht im Volke wurzelnde Adminiſtration als die Kommune zu verlieren . . .“ Ja, er redete es ſich ein, denn ſein Sinn war allzu kritiſch, um auf einer ſo ſchwankenden Grundlage die Hoffnung einer beſſeren Zukunft aufzubauen. Daher wurde Herzen von ſeinem beſten Kritiker, Strachow, mit Recht als der ſlavophiliſierende Nihiliſt bezeichnet, der durch den Glauben an Rußland ſeinen philoſophiſchen Nihilismus zu mildern ſuchte.

Kurz: bei Herzen wurde der in ſeinen Anfängen ſo ausdrückliche Europäismus zu einer neuen Abänderung des meſſianiſchen Glaubens an die Gesta Dei per Russos. Ganz im Widerſpruch zu dem ſlavophiliſchen Meſſianismus, der von dem ruſſiſchen orthodoxen Zaren und dem ihm treuen orthodoxen Volke die Erlöſung der verfallenden Welt erhoffte, verkündete Herzen, daß die ruſſiſche Revolution mitſamt dem Bauern, der ihr Held ſein würde, der Menſchheit ein neues Loſungswort bringen werde — und ſchuf ſo einen revolutionären Meſſianismus.

Sollte aber dieſes neue Loſungswort, das Rußland der Welt geben ſoll, gleichbedeutend ſein mit dem Ausruf Herzens „Es lebe das Chaos und die Zerſtörung, Vive la mort?“

Nein. Herzen ſchrieb — was kein Europäer je gewagt hätte — vom anderen Ufer eine ſo mitleidsloſe und vernichtende Kritik Europas, daß dieſe in der Tat zu einer neuen Parole Rußlands Europa gegenüber wurde, dieſe neue Parole aber lautete: Es lebe die Anarchie. Mit einer ähnlichen, doch noch grauſameren Kritik trat in unſerer Zeit Leo Tolſtoj auf und gelangte zu demſelben Schluß. Beide Anarchismen hatten ſich im Glanze idealer Träume entfaltet. Aber Tolſtojs Lehre wurde von dem Hauche evangeliſtiſchen Geiſtes veredelt und geſtaltete ſich in einen chriſtlichen Anarchismus um, der alle Gewaltmaßregeln verwarf und ſich auf keinerlei Weiſe zur Rechtfertigung derartiger Erbärmlichkeiten hätte verwenden laſſen, wie die franzöſiſchen Revolutioniſten ſolche mit der Lehre Rouſſeau's in Einklang zu bringen wußten. Für Herzen dagegen war das Evangelium ein ſtummes Buch, ſeine Seele aber glühte von romantiſcher Begeiſterung für die idealen Regungen des menſchlichen Geiſtes, für jene ſehnſuchtsvollen Träume, von denen Schiller, ſein Lieblingsdichter, fortgeriſſen wurde, über den er die wunderſchönen Worte ausſprach: der hat nie ein Herz gehabt, der ihn nicht geliebt, deſſen Herz aber iſt verwelkt, der ihn zu lieben aufgehört hat.

Nun aber muß jeder wahre Idealismus, ſollte er in ſeinen politiſchen und ſozialen Träumereien und Beſtrebungen noch ſo radikal auftreten, in ſeiner Taktik mehr oder minder konſervativ ſein, da ihm der Weg des Terrorismus, auf den ihn lediglich die äußerſte Verzweiflung hinſtoßen könnte, fremd und widerlich iſt. Das eben gilt von Herzen. Die Verwegenheit ſeines Gedankens, der unaufhaltſam dem Endziel zueilte und vor keiner Konſequenz, ja nicht einmal vor dem Ausruf „es lebe das

Chaos, die Zerſtörung und der Tod", zurückbebte, ſtand in auffallendem Widerſpruch zu ſeiner Vorſicht im Handeln. Dieſer Menſch, den der Kampf gegen den nihiliſtiſchen Abſolutismus Nikolaus I. zum revolutionären Nihilismus geführt hatte, verwandelte ſich, ſobald mit der Thronbeſteigung Alexanders II. der Hoffnungsſtrahl einer beſſeren Zukunft aufleuchtete, in einen nüchternen Beobachter, der mit den Bedingungen des Ortes und der Zeit ſehr wohl zu rechnen wußte; ſeine Anſchauungen über die Bauernreform wurden ſogar in den Kanzleien der Miniſter in Erwägung gezogen . . . Doch war er nicht imſtande, dabei ſtehen zu bleiben. Eben jene Nüchternheit des Gedankens und jene Genauigkeit der Beobachtung, verbunden mit dem idealiſtiſchen Fluge der Einbildungskraft, führten ihn weiter, als er ſelber wollte, und riefen in ihm die Neigung hervor, ſeine eigenen Ideale zu kritiſieren. Die unerbittliche Kritik der politiſchen und ſozialen Verhältniſſe ſtürzte ihn in die revolutionären Strömungen Europas; ſpäter führte ihn eine nicht minder unerbittliche Kritik derſelben Strömungen wieder zu Rußland zurück; damals erhob er als den zukünftigen Erlöſer Europas den ruſſiſchen Monjik (Bauer) auf den Altar und zollte ihm göttliche Verehrung. Und doch konnte er nicht recht an ihn glauben, obwohl er es von ganzer Seele wünſchte, obwohl er unaufhörlich verkündete, daß dieſer Glaube die einzige Stütze ſeines Lebens wäre. Es gab Augenblicke, wo er von dieſer letzten Zuflucht, dieſem letzten Sanktuarium den Schleier des Truges herunterriß. In einer ſeiner ſchönſten Skizzen „Ende und Anfang" legt er ſeinem Gegner folgende Worte in den Mund: „Schreien Sie, ſoviel Sie wollen, mich aber werden Sie nicht überzeugen. Sie geben eine überaus ſubtile Diagnoſe des heutigen Menſchen, doch ziehen Sie aus der Zergliederung aller Merkmale ſeines chroniſchen Leidens die Folgerung, daß dieſes Leiden daher erfolgt, daß der Patient

ein Franzoſe oder ein Deutſcher iſt. Unſere Leute aber, ich meine unſere lieben Ruſſen, ſind imſtande ſich einzubilden, daß ſie wirklich eine Jugend und eine Zukunft vor ſich haben. Alles, was uns in der Tradition, der Kultur und der Geſchichte der Völker des Weſtens teuer iſt, verwerfen Sie, mein Herr, mitleidlos und ohne Überlegung, und indem Sie die Rolle des Proſektors auf ſich nehmen, decken Sie nichts denn lauter widerliche Geſchwüre auf. Da es uns aber ſchließlich langweilig geworden, es nur mit Leichen zu tun zu haben, ſo ſchufen Sie ſich nach Entäußerung jeglicher Ideale einen neuen Götzen: kein goldenes Kalb allerdings aber einen Schafpelz,*) vor dem Sie ſich neigen und rufen: „Du abſoluter Schafpelz, Du Schafpelz der Zukunft, Du kommuniſtiſcher, Du ſozialer Schafpelz!“ Indem Sie ſich den Skeptizismus zur Pflicht machen, ja faſt als Endziel ſtecken, erwarten Sie alles Heil von dem Volke, das nichts getan hat, und verkünden, daß dieſes Volk die Welt mit neuen und ſelbſtändigen Geſellſchaftsformen beglücken wird. Im Taumel fanatiſcher Ekſtaſe halten Sie ſich die Ohren und drücken Sie die Augen zu, um nicht ſehen zu wollen, daß dieſer Götze in Hinſicht auf das Ungeheuerliche ſeiner Geſtalt in nichts den japaniſchen Götzenbildern nachgibt, die dreiſtöckige Bäuche, abgeplattete Naſen und einen Schnurrbart wie der König von Sardinien haben. Keine Tatſache gilt Ihnen etwas und unter dem Eindruck einer glühenden Begeiſterung hören Sie nicht auf, von Frühlingsfriſche, heilbringenden Stürmen und vielverſprechenden Regenbogen zu ſprechen. Warum alſo ſich wundern, wenn unſere Jugend, nachdem ſie dieſen ſlavophiliſch-ſozialiſtiſchen Fuſel getrunken, betäubt und berauſcht umhertaumelt, bis ſie ſich im Zuſammenſtoß mit unſerer allerwirklichſten Wirklichkeit den Hals bricht oder die Naſe zerſchlägt! . . . .“ Dies die

*) Ruſſ. Tulup, Hauptbekleidungsſtück des ruſſiſchen Bauern.

Worte des Gegners. Wie erwiderte ihm aber Herzen? „Wozu durchaus auf hölzernen Füßen ſtehen deswegen, weil ſie ausländiſches Fabrikat ſind? Es wäre Zeit, ſich auf eigene Füße zu ſtellen!“ Das war keine Antwort ſondern nur eine Ausflucht. In den Worten ſeines Widerſachers ſprach Herzen ſeinen ſchmerzlichſten Zweifel aus, jenen Zweifel, den er in der Tiefe ſeiner Seele zu verbergen ſuchte . . . .

Profeſſor S. Bulgakow nannte Herzen einen Prometheus, der an den nackten Felſen des Poſitivismus geſchmiedet war. Eine prächtige Bezeichnung! Denn in der Tat! Der Denker und Dichter, der mit ſeiner großen, von innerem, dem Himmel entriſſenem Feuer verzehrten Seele die Unendlichkeit ſeiner Wünſche mit der traurigen Wirklichkeit zu verknüpfen ſuchte, blieb ſchließlich in jener kleinen Philoſophie ſtecken, die Feuerbach vorbereitet hatte, indem er zeigen wollte, in welcher Weiſe der Weg von Hegels Pantheismus zu den Niederungen des Poſitivismus und des Materialismus führte. Und dies bildet den Inhalt des inneren Dramas Herzens. Je gewaltiger der Schwung, um ſo ſchmerzlicher der Fall. Aber eben die Schmerzen und Enttäuſchungen ſeiner erfolgloſen Jagd nach der Wahrheit beweiſen, wie ſchrecklich die Vereinſamung eines Menſchen iſt, der ſich von Gott durch die Schranke der phänomenalen Welt abgegrenzt hat, und wie dieſe Schmerzen und Enttäuſchungen eine noch heftigere Sehnſucht nach der Welt des Ideals, d. h. nach jenen unveränderlichen und ewigen Dingen erwecken, die unter der Hülle der Phänomene verborgen liegen. Und auf dieſem keineswegs geraden aber weiten Wege führt er uns, ohne es ſelbſt zu wiſſen, in die Tiefen religiöſer Weltanſchauung, die eine Folge ſehnſüchtigen Verlangens nach dem Abſoluten iſt und ſich auf den idealen Glauben an die lebendige Verbindung des Menſchen mit dem lebendigen Gotte ſtützt. Als unmittelbare Antwort auf die Zweifel und Leiden

Herzens, als unvermeidliche Ergänzung ſeiner Philoſophie erſcheint auf dem Schauplatz die Lehre Leo Tolſtojs. Seine Religioſität aber ſtürzte ihn in das entgegengeſetzte Extrem und an Stelle des „Chaos und der Zerſtörung“ begann er das menſchliche Kräfte überſteigende Ideal des überirdiſchen Reiches der Liebe auf Erden zu entwerfen.

Indeſſen fanden ſich andere, die einen feſterern Boden zu betreten wußten. Noch zu Lebzeiten Herzens begann als edler Rival auf dem Gebiete der Philoſophie und der Politik ſeine Wirkſamkeit ein Denker, der die Philoſophie Hegels, von der Herzen ausgegangen war, mit dem Lichte religiöſen Idealismus verklärte. Dies war Boris Tſchitſcherin, weniger heftig und ſchwungvoll als Herzen, aber mehr überlegend und daher frei von der Bitterkeit peſſimiſtiſchen Überdruſſes, der die Schöpferkraft Herzens mit ſolcher Trauer durchzog. Auf Tſchitſcherin folgte Wladimir Solowiew, der in einer Reihe genial gedachter Werke die Philoſophie mit der Idee und Lehre der Kirche harmoniſch zu verknüpfen ſuchte. Das Werk Solowiews ſetzte dann der unlängſt verſtorbene Fürſt Sergius Trubetzkoi weiter fort.

In dieſer Richtung, alſo anſcheinend in einer dem Ideal Herzens zuwiderlaufenden Richtung, ſchreiben heute andere weiter, die, ſtatt Herzen zu bekämpfen, im Gegenteil ihre Beſtrebungen von dem tiefen Idealismus ſeiner Wünſche herleiten, und deren Arbeit ein Zeugnis iſt, daß die Kraft Rußlands nicht in der Verwegenheit im Regieren ſondern auch in kühnen Proben beſteht, die freiheitlichen Ideen und Beſtrebungen auf religiöſem Boden einzuimpfen.

## III.

# Kämpfender Anarchismus.
# Michael Bakunin.

Bakunin unterſcheidet ſich von Herzen dadurch, daß er nichts von Kompromiſſen mit der Gegenwart hören wollte. Er iſt die typiſche Inkarnation jener zügelloſen ruſſiſchen Natur, welche die Ruſſen mit Vorliebe als eine ihrer Eigentümlichkeiten hervorheben und die Gogol ſo poetiſch dargeſtellt hat, indem er die Seele des Ruſſen mit einem Dreigeſpann verglich, das mit Sturmeseile über die nnabſehbare Steppe dahinfliegt. Dieſe ungezügelte Natur iſt der Drang, unendliche Horizonte in der Sphäre der Gefühle, Wünſche und Beſtrebungen zu umfaſſen, ſie iſt ein Anlauf, der eine Folge überſchüſſiger phyſiſcher Kräfte iſt, die ſich irgendwo zu ergießen ſuchen, aber ein Anlauf, der mit einer ungeheuren Sehnſucht verbunden iſt, die das Zeugnis von der Ohnmacht ablegt, dieſen Abfluß finden zu können — ſie iſt eine Geringſchätzung der Wirklichkeit, die in dem Sprichwort „das Meer reicht nur bis an die Knie“ ihren Ausdruck findet. Typen ſolcher ungezügelten Naturen finden wir bereits in den aus grauer Vorzeit ſtammenden großruſſiſchen epiſchen Liedern, in der Geſtalt von Helden, die auf Tod und Leben entweder Kriege führen oder trinken; ſie trinken aber, um Vergeſſenheit ihrer ſelbſt zu ſuchen, um jene Sehnſucht in ſich zu betäuben, die durch nichts in der Welt

Sollte aber dieſes neue Loſungswort, das Rußland der Welt geben ſoll, gleichbedeutend ſein mit dem Ausruf Herzens „Es lebe das Chaos und die Zerſtörung, Vive la mort?“

Nein. Herzen ſchrieb — was kein Europäer je gewagt hätte — vom anderen Ufer eine ſo mitleidsloſe und vernichtende Kritik Europas, daß dieſe in der Tat zu einer neuen Parole Rußlands Europa gegenüber wurde, dieſe neue Parole aber lautete: Es lebe die Anarchie. Mit einer ähnlichen, doch noch grauſameren Kritik trat in unſerer Zeit Leo Tolſtoj auf und gelangte zu demſelben Schluß. Beide Anarchismen hatten ſich im Glanze idealer Träume entfaltet. Aber Tolſtojs Lehre wurde von dem Hauche evangeliſtiſchen Geiſtes veredelt und geſtaltete ſich in einen chriſtlichen Anarchismus um, der alle Gewaltmaßregeln verwarf und ſich auf keinerlei Weiſe zur Rechtfertigung derartiger Erbärmlichkeiten hätte verwenden laſſen, wie die franzöſiſchen Revolutioniſten ſolche mit der Lehre Rouſſeau's in Einklang zu bringen wußten. Für Herzen dagegen war das Evangelium ein ſtummes Buch, ſeine Seele aber glühte von romantiſcher Begeiſterung für die idealen Regungen des menſchlichen Geiſtes, für jene ſehnſuchtsvollen Träume, von denen Schiller, ſein Lieblingsdichter, fortgeriſſen wurde, über den er die wunderſchönen Worte ausſprach: der hat nie ein Herz gehabt, der ihn nicht geliebt, deſſen Herz aber iſt verwelkt, der ihn zu lieben aufgehört hat.

Nun aber muß jeder wahre Idealismus, ſollte er in ſeinen politiſchen und ſozialen Träumereien und Beſtrebungen noch ſo radikal auftreten, in ſeiner Taktik mehr oder minder konſervativ ſein, da ihm der Weg des Terrorismus, auf den ihn lediglich die äußerſte Verzweiflung hinſtoßen könnte, fremd und widerlich iſt. Das eben gilt von Herzen. Die Verwegenheit ſeines Gedankens, der unaufhaltſam dem Endziel zueilte und vor keiner Konſequenz, ja nicht einmal vor dem Ausruf „es lebe das

Chaos, die Zerſtörung und der Tod", zurückbebte, ſtand in auffallendem Widerſpruch zu ſeiner Vorſicht im Handeln. Dieſer Menſch, den der Kampf gegen den nihiliſtiſchen Abſolutismus Nikolaus I. zum revolutionären Nihilismus geführt hatte, verwandelte ſich, ſobald mit der Thronbeſteigung Alexanders II. der Hoffnungsſtrahl einer beſſeren Zukunft aufleuchtete, in einen nüchternen Beobachter, der mit den Bedingungen des Ortes und der Zeit ſehr wohl zu rechnen wußte; ſeine Anſchauungen über die Bauernreform wurden ſogar in den Kanzleien der Miniſter in Erwägung gezogen . . . Doch war er nicht imſtande, dabei ſtehen zu bleiben. Eben jene Nüchternheit des Gedankens und jene Genauigkeit der Beobachtung, verbunden mit dem idealiſtiſchen Fluge der Einbildungskraft, führten ihn weiter, als er ſelber wollte, und riefen in ihm die Neigung hervor, ſeine eigenen Ideale zu kritiſieren. Die unerbittliche Kritik der politiſchen und ſozialen Verhältniſſe ſtürzte ihn in die revolutionären Strömungen Europas; ſpäter führte ihn eine nicht minder unerbittliche Kritik derſelben Strömungen wieder zu Rußland zurück; damals erhob er als den zukünftigen Erlöſer Europas den ruſſiſchen Monjik (Bauer) auf den Altar und zollte ihm göttliche Verehrung. Und doch konnte er nicht recht an ihn glauben, obwohl er es von ganzer Seele wünſchte, obwohl er unaufhörlich verkündete, daß dieſer Glaube die einzige Stütze ſeines Lebens wäre. Es gab Augenblicke, wo er von dieſer letzten Zuflucht, dieſem letzten Sanktuarium den Schleier des Truges herunterriß. In einer ſeiner ſchönſten Skizzen „Ende und Anfang" legt er ſeinem Gegner folgende Worte in den Mund: „Schreien Sie, ſoviel Sie wollen, mich aber werden Sie nicht überzeugen. Sie geben eine überaus ſubtile Diagnoſe des heutigen Menſchen, doch ziehen Sie aus der Zergliederung aller Merkmale ſeines chroniſchen Leidens die Folgerung, daß dieſes Leiden daher erfolgt, daß der Patient

ein Franzoſe oder ein Deutſcher iſt. Unſere Leute aber, ich meine unſere lieben Ruſſen, ſind imſtande ſich einzubilden, daß ſie wirklich eine Jugend und eine Zukunft vor ſich haben. Alles, was uns in der Tradition, der Kultur und der Geſchichte der Völker des Weſtens teuer iſt, verwerfen Sie, mein Herr, mitleidlos und ohne Überlegung, und indem Sie die Rolle des Proſektors auf ſich nehmen, decken Sie nichts denn lauter widerliche Geſchwüre auf. Da es uns aber ſchließlich langweilig geworden, es nur mit Leichen zu tun zu haben, ſo ſchufen Sie ſich nach Entäußerung jeglicher Ideale einen neuen Götzen: kein goldenes Kalb allerdings aber einen Schafpelz,*) vor dem Sie ſich neigen und rufen: „Du abſoluter Schafpelz, Du Schafpelz der Zukunft, Du kommuniſtiſcher, Du ſozialer Schafpelz!“ Indem Sie ſich den Skeptizismus zur Pflicht machen, ja faſt als Endziel ſtecken, erwarten Sie alles Heil von dem Volke, das nichts getan hat, und verkünden, daß dieſes Volk die Welt mit neuen und ſelbſtändigen Geſellſchaftsformen beglücken wird. Im Taumel fanatiſcher Ekſtaſe halten Sie ſich die Ohren und drücken Sie die Augen zu, um nicht ſehen zu wollen, daß dieſer Götze in Hinſicht auf das Ungeheuerliche ſeiner Geſtalt in nichts den japaniſchen Götzenbildern nachgibt, die dreiſtöckige Bäuche, abgeplattete Naſen und einen Schnurrbart wie der König von Sardinien haben. Keine Tatſache gilt Ihnen etwas und unter dem Eindruck einer glühenden Begeiſterung hören Sie nicht auf, von Frühlingsfriſche, heilbringenden Stürmen und vielverſprechenden Regenbogen zu ſprechen. Warum alſo ſich wundern, wenn unſere Jugend, nachdem ſie dieſen ſlavophiliſch-ſozialiſtiſchen Fuſel getrunken, betäubt und berauſcht umhertaumelt, bis ſie ſich im Zuſammenſtoß mit unſerer allerwirklichſten Wirklichkeit den Hals bricht oder die Naſe zerſchlägt! . . . .“ Dies die

*) Ruſſ. Tulup, Hauptbekleidungsſtück des ruſſiſchen Bauern.

Worte des Gegners. Wie erwiderte ihm aber Herzen? „Wozu durchaus auf hölzernen Füßen stehen deswegen, weil sie ausländisches Fabrikat sind? Es wäre Zeit, sich auf eigene Füße zu stellen!“ Das war keine Antwort sondern nur eine Ausflucht. In den Worten seines Widersachers sprach Herzen seinen schmerzlichsten Zweifel aus, jenen Zweifel, den er in der Tiefe seiner Seele zu verbergen suchte . . . .

Professor S. Bulgakow nannte Herzen einen Prometheus, der an den nackten Felsen des Positivismus geschmiedet war. Eine prächtige Bezeichnung! Denn in der Tat! Der Denker und Dichter, der mit seiner großen, von innerem, dem Himmel entrissenem Feuer verzehrten Seele die Unendlichkeit seiner Wünsche mit der traurigen Wirklichkeit zu verknüpfen suchte, blieb schließlich in jener kleinen Philosophie stecken, die Feuerbach vorbereitet hatte, indem er zeigen wollte, in welcher Weise der Weg von Hegels Pantheismus zu den Niederungen des Positivismus und des Materialismus führte. Und dies bildet den Inhalt des inneren Dramas Herzens. Je gewaltiger der Schwung, um so schmerzlicher der Fall. Aber eben die Schmerzen und Enttäuschungen seiner erfolglosen Jagd nach der Wahrheit beweisen, wie schrecklich die Vereinsamung eines Menschen ist, der sich von Gott durch die Schranke der phänomenalen Welt abgegrenzt hat, und wie diese Schmerzen und Enttäuschungen eine noch heftigere Sehnsucht nach der Welt des Ideals, d. h. nach jenen unveränderlichen und ewigen Dingen erwecken, die unter der Hülle der Phänomene verborgen liegen. Und auf diesem keineswegs geraden aber weiten Wege führt er uns, ohne es selbst zu wissen, in die Tiefen religiöser Weltanschauung, die eine Folge sehnsüchtigen Verlangens nach dem Absoluten ist und sich auf den idealen Glauben an die lebendige Verbindung des Menschen mit dem lebendigen Gotte stützt. Als unmittelbare Antwort auf die Zweifel und Leiden

Herzens, als unvermeidliche Ergänzung ſeiner Philoſophie erſcheint auf dem Schauplatz die Lehre Leo Tolſtojs. Seine Religioſität aber ſtürzte ihn in das entgegengeſetzte Extrem und an Stelle des „Chaos und der Zerſtörung“ begann er das menſchliche Kräfte überſteigende Ideal des überirdiſchen Reiches der Liebe auf Erden zu entwerfen.

Indeſſen fanden ſich andere, die einen feſterern Boden zu betreten wußten. Noch zu Lebzeiten Herzens begann als edler Rival auf dem Gebiete der Philoſophie und der Politik ſeine Wirkſamkeit ein Denker, der die Philoſophie Hegels, von der Herzen ausgegangen war, mit dem Lichte religiöſen Idealismus verklärte. Dies war Boris Tſchitſcherin, weniger heftig und ſchwungvoll als Herzen, aber mehr überlegend und daher frei von der Bitterkeit peſſimiſtiſchen Überdruſſes, der die Schöpferkraft Herzens mit ſolcher Trauer durchzog. Auf Tſchitſcherin folgte Wladimir Solowiew, der in einer Reihe genial gedachter Werke die Philoſophie mit der Idee und Lehre der Kirche harmoniſch zu verknüpfen ſuchte. Das Werk Solowiews ſetzte dann der unlängſt verſtorbene Fürſt Sergius Trubetzkoi weiter fort.

In dieſer Richtung, alſo anſcheinend in einer dem Ideal Herzens zuwiderlaufenden Richtung, ſchreiben heute andere weiter, die, ſtatt Herzen zu bekämpfen, im Gegenteil ihre Beſtrebungen von dem tiefen Idealismus ſeiner Wünſche herleiten, und deren Arbeit ein Zeugnis iſt, daß die Kraft Rußlands nicht in der Verwegenheit im Regieren ſondern auch in kühnen Proben beſteht, die freiheitlichen Ideen und Beſtrebungen auf religiöſem Boden einzuimpfen.

## III.

# Kämpfender Anarchismus. Michael Bakunin.

Bakunin unterſcheidet ſich von Herzen dadurch, daß er nichts von Kompromiſſen mit der Gegenwart hören wollte. Er iſt die typiſche Inkarnation jener zügelloſen ruſſiſchen Natur, welche die Ruſſen mit Vorliebe als eine ihrer Eigentümlichkeiten hervorheben und die Gogol ſo poetiſch dargeſtellt hat, indem er die Seele des Ruſſen mit einem Dreigeſpann verglich, das mit Sturmeseile über die unabſehbare Steppe dahinfliegt. Dieſe ungezügelte Natur iſt der Drang, unendliche Horizonte in der Sphäre der Gefühle, Wünſche und Beſtrebungen zu umfaſſen, ſie iſt ein Anlauf, der eine Folge überſchüſſiger phyſiſcher Kräfte iſt, die ſich irgendwo zu ergießen ſuchen, aber ein Anlauf, der mit einer ungeheuren Sehnſucht verbunden iſt, die das Zeugnis von der Ohnmacht ablegt, dieſen Abfluß finden zu können — ſie iſt eine Geringſchätzung der Wirklichkeit, die in dem Sprichwort „das Meer reicht nur bis an die Knie“ ihren Ausdruck findet. Typen ſolcher ungezügelten Naturen finden wir bereits in den aus grauer Vorzeit ſtammenden großruſſiſchen epiſchen Liedern, in der Geſtalt von Helden, die auf Tod und Leben entweder Kriege führen oder trinken; ſie trinken aber, um Vergeſſenheit ihrer ſelbſt zu ſuchen, um jene Sehnſucht in ſich zu betäuben, die durch nichts in der Welt

geſtillt werden kann — und jener Drang des Sichſelbſtvergeſſens wird bei ihnen zu einem Hauptſporn zur Tat. Der alte Held Ilja Murometz vernichtet die ſchreckenerregenden Tatarenhorden, die Kiew bedrohten, und der dankbare Fürſt Wladimir möchte ihn gern mit Würden und Reichtümern belohnen. Der ſtolze Krieger aber nimmt keine Geſchenke an, er bittet nur um eines: man möge alle „kaiſerlichen Schenken“ öffnen, damit die Gefährten ſeines Kriegszuges, die heimatloſen Landſtreicher, die, welche Maxim Gorkij heute als „Barfüßer“ preiſt, ſich gütlich tun könnten. „Trinkt, Brüder — wendet er ſich an dieſelben — betrinkt Euch und denkt an den alten Koſaken Ilja Murometz.“

In dieſer ungezügelten Natur, welche die Stimme des Verſtandes und die Anforderungen des Lebens verachtet, iſt Poeſie, doch fehlt ihr und wird ihr die ſchöpferiſche Energie fehlen. Herzen zählte, indem er Bakunin im Sinne hatte, folgende Eigentümlichkeiten als prinzipielle Beſtandteile ſeiner ſchrankenloſen Natur auf: „er begeiſtert ſich für Dinge, die einander diametral entgegengeſetzt ſind, er ſtürzt ſich aus einem Extrem ins andere und ſchrickt dabei vor keiner Inkonſequenz zurück, er iſt bereit, einer Sache ſein Leben zu opfern, zugleich aber dieſer Sache durch eigenen Leichtſinn und eigene Nachläſſigkeit zu ſchaden.“ „Was für ein Menſch — ſagt Cauſſidière über Bakunin — am erſten Tage der Revolution iſt er ein Schatz, am zweiten hätte man ihn ſtandrechtlich erſchießen ſollen.“ Kürzer gefaßt — die ſchrankenloſe Natur, die die Wirklichkeit nicht berückſichtigt, weite Fernen ſucht und unfähig iſt auszuharren, verwandelt ſich in den Trieb der Vernichtung. Dieſer Trieb zeigt ſich bei Söhnen wohlhabender Kaufleute, die nach einem flotten Gelage in Saus und Braus alle Teller und Gläſer zerſchlagen, er zeigt ſich bei den „Barfüßern“ Gorkijs in trunkenen, weltſtürmenden Wahngebilden: „Ich

möchte mich — ſagt einer von ihnen — durch irgend etwas vor allen anderen auszeichnen: ich möchte die ganze Welt zu Staub zerreiben oder eine Bande zuſammenbringen, überhaupt etwas tun, um alle Menſchen zu überragen und von der Höhe aus auf ſie herabzuſpucken . . .“ Es zeigte ſich dieſer Trieb ſchließlich am drohendſten und abſcheulichſten in der ruſſiſchen Eroberungsſucht, die Länder und Völker an ſich riß, um ſie der ruſſifizierenden Vernichtungswut der Generale und Beamten preiszugeben.

Bei Bakunin und denen, die ſeinem Beiſpiel folgten, trat die Leidenſchaft zu vernichten in einer edleren Form auf, da ſie ſich nur dagegen richtete, was wirklich zum Wohle der Menſchheit zerſtört zu werden verdiente — nämlich gegen den zariſchen Beamtenabſolutismus; ſobald aber Bakunin dieſem den Krieg erklärt hatte, ſtürzte er ſich in das Gewühl des Kampfes mit der uns von der Tätigkeit Herzens her bekannten Parole: „Es lebe das Chaos, es lebe die Vernichtung; vive la mort“, und im Namen einer neuen Ordnung, die nach der Zertrümmerung nicht nur des zariſchen Rußlands ſondern auch aller politiſchen und ſozialen Organiſationen, die das weſtliche Europa geſchaffen hatte, aus der Nacht des Chaos aufſteigen ſollte; — auf den Trümmern der Kultur ſollte eine neue, noch unbekannte Sonne erglänzen . . .

Michael Bakunin (1814—1876) ſtammte von einem adeligen Geſchlecht aus dem Gouvernement Twer. Nachdem er die Artillerie-Kadettenſchule beendet, diente er zwei Jahre im Militär, dann zwei Jahre, wie ſich Herzen ausgedrückt hat — im „Moskauer Hegelianismus“. Der letztgenannte Dienſt ſcheint jedoch etwas länger gedauert zu haben. In dem Kreiſe der Jugend, die ſich um Stankiewitſch gruppierte, übertraf er alle an Enthuſiasmus für die Philoſophie Hegels und erforſchte ſie ſo gründlich, daß er, als Stankiewitſch ver-

reiſte und bald darauf frühzeitig ſtarb, die philoſophiſchen Studien ſeiner Gefährten weiter leitete. Doch begriff er zu jener Zeit die Lehre Hegels im Geiſte des extremen Konſervatismus im Bereich ihrer politiſchen und ſozialen Anwendung und folgerte aus dem Grundſatz des Meiſters, daß alles, was exiſtiert, vernünftig iſt, die äußerſten Konſequenzen. Erſt als er im Jahre 1840 ins Ausland gegangen war, beginnt ſeine Wendung zur Hegelſchen Linken, und zwar unter dem Einfluß einer näheren Berührung mit den neueſten Strömungen der Philoſophie und unter der unmittelbaren Beteiligung Arnold Ruges, mit dem er enge Freundſchaft ſchloß. Eine Folge dieſer Wendung iſt ſeine anonyme Broſchüre gegen Schelling vom Jahre 1842 „Schelling und die Offenbarung“; noch effektiver trat ſein Radikalismus in dem Artikel „Die Reaktion in Deutſchland“ hervor, der unter dem Pſeudonym Jules Eliſard in den von A. Ruge herausgegebenen „Deutſchen Jahrbüchern“ veröffentlicht wurde. Hier ruft Bakunin bereits offen zur Zerſtörung der heutigen Welt auf, denn „die Luſt an der Zerſtörung iſt eine ſchaffende Luſt“, ſie bereitet neues Leben vor, das bald aus neuen noch unbekannten Quellen hervorſprudeln ſoll. Dieſer Artikel erregt allgemeine Aufmerkſamkeit, Ruge begleitet ihn mit einem ſchmeichelhaften Vorwort für den Verfaſſer, in einem privaten Briefe aber ſpricht er ſeine Sympathie für den jungen Ruſſen aus, der in ſeiner Auffaſſung des Verhältniſſes Hegels zur Gegenwart ſich ſo vorteilhaft von „den alten Eſeln in Berlin“ unterſcheide. Herzen wieder, der nicht wußte, daß ſich hinter dem Namen Eliſard ſein Freund verſteckt hatte, ſchreibt in ſeinem Tagebuch: „Das iſt, ſo viel ich weiß, der erſte Franzoſe, der Hegel und den deutſchen Gedanken verſtanden hat. Wir hören die offene, weittönende, feierliche und kraftvolle Stimme der demokratiſchen Partei,

welche weiß, daß ſie heute allgemeine Sympathie beſitzt und daß die Zukunft ihr gehört . . .“ „Dieſer Artikel iſt ausgezeichnet von Anfang bis zu Ende.“

Bei Bakunin, deſſen Einbildungskraft durch den Erfolg ſeines Artikels und den Verkehr mit den (nach der Art Ruges) radikalen Vertretern der Philoſophie und Politik erhitzt war, verwiſchen ſich die Unterſchiede zwiſchen ſeinen Träumen und der Wirklichkeit. Er glaubt feſt an einen nahen vollſtändigen Umſturz und iſt, dieſen großen Augenblick erwartend, nicht imſtande, ſich mit ſyſtematiſcher wiſſenſchaftlicher Arbeit zu befaſſen, der er ſich urſprünglich widmen wollte. Im Laufe der ſieben Jahre von 1840—1847 ſchrieb er, wie ſein Biograph Dragomanow behauptet, nicht mehr als fünf Artikel, und dieſes Nichtstun macht ihn, nach der ſtrengen Bemerkung Dragomanows, zu einem deklaſſierten Menſchen ohne Profeſſion zu einem Revolutioniſten, der das Leben durch das Prisma ſeiner Theorie, doch ohne Sinn für die Wirklichkeit, betrachtet.

Bemerkenswert und charakteriſtiſch für Bakunin iſt der Umſtand, daß, obwohl er nicht aufhörte, die nahende Revolution und Rußlands Anteil an ihr vorauszuſagen, ſich doch in ſeine Seele der Zweifel einſchlich, ob Rußland auch imſtande ſein würde, alles das, was er von ihm erwartete, zu erfüllen. Allerdings genügte es — ſchrieb er — nur ein ſolches Hindernis, wie den Zarismus, aus dem Wege zu ſchaffen, damit Rußland vor der Welt in ſeiner ganzen Schöne daſtehen und ihr die unerſchöpflichen Schätze ſeines Geiſtes zeigen könnte, — aber wird es auch ganz allein, ohne fremde Hilfe, dieſes Hindernis zertrümmern können? In dieſem Zweifel ſteckte der Keim von Bakunins Sympathie für die polniſche Sache, der er bis zu ſeinem Ende treu blieb. Er geſtand ein, daß die polniſche Kultur höher ſtehe, er glaubte zugleich an die Kraft des revolutionären Prinzips in Polen und ſprach dies

im Jahre 1847 ſehr energiſch in ſeiner ſchönen Rede auf dem Bankett aus, das man am Jahrestag des Aufſtandes vom Jahre 1830 in Paris veranſtaltet hatte. Er entwickelte in dieſer Rede den Gedanken, daß, wenn ſich Polen mit dem Zaren verſöhnen würde, dies der furchtbarſte Schlag für das ruſſiſche Volk ſein müßte, da in dieſem Falle der Zar eine Kraft beſäße, die von keiner anderen Gewalt gebändigt werden könnte — während umgekehrt, wenn Polen ſich in dem Kampfe gegen den Zaren an Rußland anſchließen würde, dies nicht nur den Triumph und die Erlöſung Rußlands nach ſich ziehen müßte, ſondern auch den endgültigen Fall der deſpotiſchen Regierungen überall in Europa und ſomit den Beginn einer neuen geſchichtlichen Epoche unter dem Zeichen der Verbrüderung Polens mit Rußland und der Berufung aller anderen ſlaviſchen Völker zu einem Bunde.

Im Geiſte dieſes revolutionären Slavophilismus, der ebenſogut aus der Hiſtorioſophie Hegels als aus dem konſervativen ſlaviſch-ruſſiſchen Meſſianismus Chomiakows hergeleitet ſein konnte, wirkte Bakunin im Jahre 1848 auf dem Slavenkongreß in Prag. Gleich in der Einleitung des ihm zugeſchriebenen Artikels, der damals in den „Slaviſchen Jahrbüchern“ erſchienen war, trat er mit der Behauptung auf, daß die Slaven als jüngſte Teilnehmer an der Entfaltung der europäiſchen Aufklärung, berufen ſeien, die Ideale, welche die übrigen Völker im Laufe ihrer jahrhundertelangen geſchichtlichen Entwickelung vorbereitet haben, zu verwirklichen. Aber die Beratungen des Kongreſſes über die Föderation der freien ſlaviſchen Völker und über ihre Stellung zu Europa wurden durch Straßentumulte, die einen revolutionären Charakter hatten, unterbrochen. Bakunin griff tätig mit ein und mußte nach Dämpfung des mißlungenen Aufſtandes ſchleunigſt entfliehen und ſich in verſchiedenen Städten Deutſchlands ver-

bergen. In dieſer Zeit veröffentlichte er ſeinen Aufruf an die Slaven, der von Anfang bis zu Ende von einem fanatiſchen, den wahren Stand der Dinge verwerfenden Glauben an den nahen Triumph der Freiheitsbeſtrebungen in Europa durchdrungen iſt. Nur zwei Wege ſtehen offen: die Revolution und die Kontrerevolution; nichts vermittelt zwiſchen beiden; ſchauet umher, überall herrſcht die Revolution; ſie allein beſitzt Kraft; der Geiſt der Zerſtörung erfaßt mit unwiderſtehlicher Gewalt immer weitere Schichten und durchdringt ſie bis in ihre Tiefen — und er wird nicht eher ruhen und raſten, als bis er die greiſenhafte Welt vernichtet hat, als bis auf ihren Trümmern ein neues Leben aufgeblüht iſt; die Revolution iſt die Kraft, die Wahrheit, die Erlöſung unſerer Epoche; ſie beſitzt die Zaubergewalt, das Alte zu verjüngen; trauet ihr, folgt ihr; ohne ſie gibt es und wird es kein Slaventum geben.

So lauten kurz die Lehren Bakunins. Das erſte Ziel der Revolution ſoll die Vernichtung Öſterreichs ſein, und, um dieſes Ziel zu erreichen, iſt eine Verſöhnung der mit einander hadernden Ungarn und Slaven herbeizuführen. Bevor jedoch Bakunin Zeit fand, irgendetwas nach dieſer Richtung hin durchzuſetzen, bricht in Sachſen die Revolution aus und reißt ihn mit ſich fort. Er ſpielte dabei eine hervorragende Rolle, indem er während der denkwürdigen Maitage des Jahres 1849 bei der Leitung der Verteidigung Dresdens gegen die Preußen ſein Organiſationstalent leuchten ließ; „er riet damals — erzählt Herzen — auf den Mauern der Stadt die Madonna Raffaels als Verteidigungsmittel aufzuſtellen, da die Preußen zu klaſſiſch gebildet ſeien, um auf Raffael zu ſchießen.“

Nach Einnahme der Stadt wurde er zum Tode verurteilt. Der König von Sachſen begnadigt ihn zu lebens-

länglichem Gefängnis, liefert ihn aber im folgenden Jahre an Österreich aus. Hier wird er in Olmütz interniert und an die Kerkerwand geschmiedet, „doch hatte Österreich — wie Herzen abermals erzählt — keine Lust, ihn umsonst zu verpflegen; also machte es Nikolaus I. den Vorschlag, ihn zum Geschenk anzunehmen; der brauchte ihn ebensowenig, doch konnte er es nicht übers Herz bringen, ein derartiges Geschenk abzuschlagen.“ Bakunin wird auf die Festung Petropawlowsk in Petersburg gebracht, von dort nach Schlüsselburg übergeführt und erst im Jahre 1857 von Alexander II. freigelassen, d. h. seine Gefängnishaft wird in Verbannung nach Ostsibirien umgewandelt. Dort endet seine Martyrologie; er gewinnt die Gunst des Generalgouverneurs Murawjew-Amurskij und dank seinen Verbindungen mit den Behörden gelingt es ihm im Jahre 1860 zu entkommen. Über Yokohama, San Franzisko und New-York traf er im Jahre 1861 in London ein. „Diese Flucht — sagt Herzen — ist unter allen uns bekannten in geographischer Hinsicht die längste.“

Als Herzen erfuhr, daß Bakunin nach London kommen sollte, geriet er anfangs in Angst, daß dieser alle Kombinationen verachtende Hitzkopf seine Pläne durchkreuzen würde. Kaum hatte er jedoch seinen alten Freund erblickt, so fühlte er sich vom ersten Moment an entwaffnet. Der gutmütige, sympathische, riesengroße und wohlbeleibte Revolutionist besaß die Gabe, durch seinen kindlichen Glauben an die Sache der Freiheit die Menschen an sich zu ziehen und sie mit jener Begeisterung zu magnetisieren, die keine Enttäuschungen jemals wankend machen konnten. „Du hast — sagte er zu Herzen — eine ungeheure Macht geschaffen, und diesen Ruhm wird Dir niemand rauben; aber Rußland gebraucht gegenwärtig eine praktische Richtung, um ein praktisches Ziel zu erreichen.“ Unter diesem Ziel verstand Bakunin natürlich die Revolution.

Umſonſt verſucht Herzen ihn zu überzeugen, daß Rußland bereits den Weg der Reformen eingeſchlagen habe, daß die Aufhebung der Leibeigenſchaft der Bauern jeden Augenblick bevorſtehe, daß dieſer Aufhebung gerichtliche und adminiſtrative Reformen folgen würden und daß es in einem ſolchen Augenblick unverſtändig wäre, auf dem Standpunkt rückſichtsloſer Negation zu verharren. Er predigt tauben Ohren, Bakunins Begeiſterung gewinnt über den Verſtand des Freundes die Oberhand und dieſer Sieg tritt mit voller Kraft im Jahre 1863 ans Licht, da der „Kolokol“ wider die Anſchauungen ſeines Redakteurs zum Hauptfürſprecher und Verteidiger der polniſchen Sache wird. Wir wiſſen, wie fatal die Folgen dieſes Schrittes für Herzen wurden. Dieſer Schritt wurde zur Urſache ſeines politiſchen Todes; die öffentliche Meinung in Rußland hörte von nun an auf, ſeinen Anſchauungen irgendwelchen Wert beizulegen.

Von Bakunins damaliger Stimmung und zugleich ſeinem revolutionären Leichtſinn zeugt mit beredten Worten ein Brief, den er im November 1862 an eine gewiſſe Emma in Irkutsk geſchrieben hat. „An Emma, die fetteſte und edelſte der Frauen. Du meine Liebe, meine Gute, meine Teure, Du mein Fettklößchen Du! So wiſſe denn, daß es uns endlich gelungen iſt, mit dem polniſchen nationalen Zentralkomitee ein Schutz- und Trutzbündnis zu ſchließen, um mit vereinigten Kräften die jetzige Ordnung der Welt zu vernichten. Unſere Truppen, genauer geſagt, die Offiziere zweier Korps im Königreich Polen, in Litauen und in der Ukraine haben ſich dem Bündnis angeſchloſſen. Unſere Parole lautet „Land und Freiheit“ und erklärt ausgezeichnet den Charakter und das Ziel der Bewegung. Das iſt doch prächtig! Meinſt Du etwa nicht? Warte nur! Es wird noch beſſer kommen: im Frühling bricht in Polen ein polniſch-ruſſiſcher Aufſtand aus,

bei dem ich selbstverständlich mitmachen werde, sein letztes Wort aber wird die slavische Föderation sein."

Diese Phantasmen, unter deren Einfluß er die Sympathien einiger russischer Offiziere für die polnische Sache mit der Bereitwilligkeit fast der ganzen russischen Armee, sich gegen den Zaren zu erheben, identifizierte, hüllt Bakunin in das Gewand politischer Doktrin in seiner Broschüre „Die Sache des Volkes" (1862), in der deutlicher denn in vielen anderen, sein revolutionärer Messianismus hervortritt, der, im Gegensatz zu den Freunden seiner Jugend, den Moskauer Slavophilen, den Glauben an die providentielle Sendung Rußlands nicht auf die Orthodoxie und den Zaren, sondern auf die Revolution stützt, welche der Bauer durchführen wird. Freudige Hoffnungen beflügeln die Phantasie des Verfassers, den jahrelange Kerkerhaft und Verbannung nicht hatte brechen können; die Schwingen dieser Phantasie erheben ihn über die Wirklichkeit, ihr hoher Flug versetzt ihn in einen Taumel, in dem die ganze Welt vor seinen Augen zu tanzen scheint, und aus diesem Tanz, diesem Wirbel all ihrer prinzipiellen Bestandteile tauchen die Umrisse einer neuen idealen Ordnung empor. Die Revolution in Rußland steht nach Bakunin nun nicht mehr vor der Tür; sie hat bereits begonnen, nur ein Blinder sieht es nicht; sie hat sowohl den Staat, der vor Altersschwäche dahinsiecht, als auch die Gesellschaft erfaßt, die ihrer Wiedergeburt entgegengeht; wirksamer denn alle Bestrebungen ihrer Anhänger beschleunigt ihren Triumph der unvernünftige Widerstand der Regierung — und sie wird sich nicht beruhigen und sich nicht eher aufhalten lassen, als bis sie Rußland verjüngt und ein neues Slaventum geschaffen hat. Ihr Triumphzug erklärt sich dadurch, daß der Zar, in dem das Volk das symbolische Bild der Größe und der Macht Rußlands zu sehen gewohnt ist, seinen

Beruf verfehlt hat, weil er den Geiſt ſeines Volkes nicht zu verſtehen wußte — das Volk aber ſich deswegen von ihm abwandte. „Andere chriſtliche Völker — ſagt Bakunin — ſuchen, wenn ſie mit ihren Lebensbedingungen unzufrieden ſind und die Unmöglichkeit einer Revolution einſehen, Troſt in dem Gedanken an ein jenſeitiges Leben, an einen himmliſchen Zaren. Aber das ruſſiſche Volk iſt vor allen Dingen ein realiſtiſches Volk; es verlangt irdiſchen Troſt, und der Zar iſt ein irdiſcher Gott.“ Nun iſt aber dieſer „irdiſche Gott“ ein Germane (aus dem Hauſe Holſtein-Gottorp), alſo kann er Rußland weder verſtehen noch lieben. Jedes hieraus folgende Übel ſchrieb das Volk bisher ſeinen ſchlimmen Ratgebern zu und erwartete geduldig den Augenblick, da der Zar dieſe Ratgeber verſtoßen würde. Die Hoffnungen waren geſtiegen, als man Aufhebung der Leibeigenſchaft verſprochen hatte; nun iſt die Leibeigenſchaft aufgehoben, doch ſind die Erwartungen des Volkes dadurch nicht befriedigt worden. Mißmut hat es ergriffen, es verlor ſeinen Glauben an den Zaren — und eben dies wird jenen entſcheidenden Augenblick herbeiführen, in dem das Volk mit den Waffen in der Hand das Joch ſeiner Unterdrücker abwerfen wird.

Hätte der Zar im Sinne des Volksgeiſtes und ſeiner Sendung gemäß handeln wollen, ſo hätte er den Bauern das ganze Land übergeben ſollen, ohne ſie mit der Verpflichtung zu belaſten, den „vermeintlichen“ Beſitzern die Kaufſumme zu erlegen; dann hätte er eine Landesverſammlung einberufen und ſchließlich Polen „mit allem, was polniſch ſein will“ freigeben müſſen. Da der Zar alles dies nicht erfüllt hat, ſo laßt uns an ſeine Stelle treten und gehen wir unter das Volk. Dieſe Worte werden fortan zur Parole des radikalen Rußlands. Und hier tritt am grellſten jene myſtiſche Idealiſierung des Bauern als „des Quells der Wahrheit“

hervor, einer Wahrheit, die befiehlt, den Bauern auf jenen Altar zu erheben, auf den die Slavophilen den orthodoxen Zaren, den Vertreter Gottes auf Erden, geſtellt hatten. Ebenſo wie Herzen erblickt auch Bakunin in dem ruſſiſchen Volke die Schätze phyſiſcher und moraliſcher Geſundheit und eine tiefe Lebensweisheit. „Nicht lehren — ruft er — ſollten wir das Volk, ſondern wir ſelbſt ſollten vom Volke lernen.“ Was könnten wir ihm auch geben! Den Inhalt unſerer Weisheit bildet die Negation des Weſtens. „Unſer Volk aber hat ſich ja nie für den Weſten begeiſtert, was ſoll ihm alſo unſere Negation?“ . . . „Am wichtigſten aber iſt dies, daß wir trotz unſerer ganzen Wiſſenſchaft ärmer als das Volk ſind; unſer Volk iſt roh, es kann weder leſen noch ſchreiben, aber es iſt Leben in ihm und Kraft und Zukunft; es iſt“ . . . „Wir können ihm nur die Formen geben, Leben aber in dieſe Formen wird das Volk ſelbſt gießen.“ Der wachſende Fortſchritt der revolutionären Propaganda wird nach der Meinung des von ſeinem Einfall erhitzten Verfaſſers die Regierung in Schrecken ſetzen und die Regierung wird ſich aus dieſer Situation durch einen Krieg zu ziehen ſuchen. Aber ein Krieg, ſollte er ſogar zur Befreiung der Balkanvölker unternommen werden, wird niemandem mehr in Rußland Sand in die Augen ſtreuen, er wird Rußland vielmehr dem Ruin zuführen. „Vergeblich alſo ſind — ruft am Schluſſe Bakunin, indem er ſich an die Führer der ruſſiſchen Politik wendet — alle eure Bemühungen; euch können weder ein Krieg noch die Kunſtſtücke liberaler Miniſter, noch eine offene Reaktion mehr helfen!“

Die einzige Rettung der Regierung hätte alſo in der Erfüllung des Programms gelegen, das Bakunin keck für den Ausdruck des Volkswillens ausgab, obwohl es ſeinem Weſen nach nichts anderes war als eine wunderliche Miſchung ſozialiſtiſcher

Schwärmerei von Landverteilung an die Bauern mit Dingen, die nichts damit zu tun hatten, weil mit der Sache der Unabhängigkeit Polens und mit kriegerischen Drohungen unter der Adresse an die Deutschen. Dieses Programm hatte sich Bakunin noch vor dem Jahre 1848 zurechtgelegt und hielt noch in dem Augenblicke an demselben hartnäckig fest, als der polnische Aufstand ausbrach. Erst die Mißerfolge der Polen und der Sieg der polenfeindlichen Strömung in Rußland erschütterten zum ersten Mal in seinem Leben seinen unvorsichtigen Optimismus. Seit dieser Zeit wendet er sich von Rußland und dem Slaventum ab und Europa zu, mit dem er sich vordem weniger befaßt hatte. Die Sache der Erlösung Rußlands bringt er mit der Sache einer europäischen Revolution in Verbindung und tritt zu diesem Zwecke der sozialistischen „Internationalen Friedens- und Freiheitsligue" bei. Diese steckt er aber mit der Unruhe seines Geistes an und beginnt mit dem einflußreichen Marx, dem er zentralistisches Streben vorwirft, einen erbitterten Kampf. Dem Marxischen Sozialismus, der das Individuum der Gesamtheit unterordnet und auf diesen Grundsatz den Bau der zukünftigen Gesellschaft stützt, stellt er das Prinzip der unbeschränkten Freiheit des Individuums gegenüber und wählt dieses als Grundlage zur Bildung autonomischer Gruppen innerhalb der Ligue. Noch im Jahre 1849, d. h. in einer Zeit, da Bakunin in den Kasematten von Königstein ächzte, hatte ihn Marx verleumdet, er wäre ein russischer Agent, der zu Gunsten der russischen Politik für eine Anarchie in Europa Propaganda mache. Umsomehr beginnt er ihn jetzt mit verdoppeltem Haß zu verfolgen.

Und in der Tat nimmt der Kampf dieser beiden Männer immer mehr an Ausdehnung zu und erweitert sich zum Kampfe zweier Prinzipien in der Revolution. Bakunin bleibt bei der Kritik des zentralisatorischen Despotismus seines Gegners nicht stehen;

er geht weiter und tritt als Verkörperung des durch den Sozialismus entfesselten Geistes des Aufruhrs auf, der alle jene Punkte vernichten will, in denen die sozialistische Doktrin und Taktik mit dem realen Leben in Berührung treten könnte. Nachdem er sich entschlossen hatte, die Revolution vom anderen Ufer zu erforschen, d. h. mit Augen, die frei sind von den Fesseln, welche dem Geiste der Westeuropäer die Tradition der Vergangenheit auferlegt, gelangt er zu der Folgerung, daß der Erfolg die unerläßliche Bedingung stellt, jeder Halbheit und allen Kompromissen mit der Wirklichkeit zu entsagen. Will man also eine neue Ordnung erschaffen, so muß man mit der Vernichtung dessen anfangen, was die Grundlage der heutigen Welt bildet, d. h. mit der Vernichtung der Religion; man muß sie aus den Herzen der Menschen reißen, man muß die Idee Gottes als solche töten. Schon vordem hatte Proudhon Gott den Krieg erklärt, sobald er aber vom Menschen das Joch der Religion abgeschüttelt hatte, fesselte und engte er ihn noch mehr ein durch die Ketten der Idee der Gerechtigkeit. Bakunin geht weiter; er will die Religion im Namen der absoluten Freiheit des Menschen vernichten; dieser Traum aber fließt in ihm mit der phantastischen Vorstellung von einem zukünftigen Paradies zusammen, in dem, wie er sich schön ausdrückt, diese Freiheit des Individuums „der Abglanz der ihm angeborenen Rechte in dem Gewissen aller freien Menschen“ sein wird. Um aber die Verwirklichung dieser Phantasie zu ermöglichen, muß das Werk der Vernichtung nach allen Richtungen hin ausgeführt werden, anzufangen jedoch ist mit der Ertötung des größten Feindes, den der Mensch hat, und dieser Feind ist Gott. Diese Hartnäckigkeit Bakunins, die revolutionären Ideen bis zur äußersten Grenze durchzuführen, diese Verwegenheit, die Dinge beim Namen zu nennen und das damit verbundene Bestreben, die Revolution auf den un-

erſchütterlichen Grundlagen der Philoſophie Hegels und Feuerbachs zu begründen — alles das verleiht ihm eine ganz beſondere Bedeutung in der Geſchichte der revolutionären Beſtrebungen. Durch ihn drückt auch Rußland der europäiſchen Revolution ſeinen Stempel auf.

Auf dem Kongreß der Ligue zu Bern im Jahre 1869 ſtellt Bakunin den Antrag, den Atheismus als prinzipielle Grundlage des ſozialiſtiſchen Programms zu verkünden, denn „die Exiſtenz Gottes iſt unvereinbar mit dem Glück, der Würde, der Vernunft, der Moral und der Freiheit des Menſchen.“ Das war ſogar Marx zu bunt, der die Negation der Religion ſchamhaft in die Phraſe einhüllte, daß „die Religion Privatſache ſei.“ Der Antrag wird abgelehnt, Bakunin aber tritt mit ſeinen Anhängern aus der Ligue aus und begründet eine neue Geſellſchaft unter dem Namen: „Internationaler Bund der Sozialdemokratie“ (Alliance internationale de la demokratie socialiste); der erſte Paragraph des von ihm entworfenen Statuts lautet: „Der Bund iſt atheiſtiſch.“

Bakunin verſuchte ſein Programm philoſophiſch in einem Memoriale zu begründen, das er eben auf jenem Berner Kongreß eingereicht hatte. Er beſprach darin die Aufgaben und Pflichten der Ligue ſo, wie er ſie verſtand. Als ſich zeigte, daß das Memoriale mit den Anſchauungen der Mehrheit der Ligue im Widerſpruch ſtand, benutzte es Bakunin als Grundlage für das Statut des neu von ihm geſtifteten Bundes. Der Gedankengang war darin folgender: Unſere Geſellſchaft heißt „Die Ligue des Friedens und der Freiheit“; das iſt bereits viel, da wir uns durch das im Titel enthaltene Wort Freiheit von denen unterſcheiden, die den Frieden um jeden Preis ſuchen, ja ſogar um den Preis der Freiheit und Menſchenwürde. Die Freiheit verträgt keine Privilegien und Monopole, ſie iſt ihrer Natur nach demokratiſch und läßt demnach nur die re-

publikanische Form der Regierung zu. Dabei kann man aber nicht stehen bleiben: Die Republik ist ein negativer Begriff, der die Negation der Monarchie bezeichnet; die Republik kann einen Militär- und Beamtenstaat bilden und muß als solcher Staat mit den Ideen der Ligue im Widerspruch stehen; also ist dem Staatsprinzip, das sich auf die göttliche Sanktionierung der brutalen Kraft und des triumphierenden Unrechts stützt, ein anderes Prinzip, namentlich der Föderalismus, gegenüberzustellen und „allem, was Ruhm, Größe und Staatsmacht heißt, der Krieg bis aufs Messer (une guerre à outrance) zu erklären." — Unter den konföderierten Völkern und kleinen Gesellschaftsgruppen sollen in erster Linie die beiden wichtigsten Bedürfnisse des Menschen befriedigt werden: das Brot und die Rast nach der Arbeit; daher muß die Ungleichheit in der Benützung der Lebensgüter beseitigt und einem jeden die Möglichkeit geboten werden, seine Befähigungen zu entwickeln und sie in der Arbeit anzuwenden. Das alles verlangt das engste Programm des Sozialismus. Aber die sozialistische Organisation sollte jeglichen Zwang ausschließen und sich auf die absolute Freiheit stützen; so wie die Freiheit außerhalb des Sozialismus zu Privilegien und Ungerechtigkeiten führt, so verwandelt sich der Sozialismus ohne Freiheit in Brutalität und Knechtschaft. Und die Notwendigkeit, dem menschlichen Individuum diese Freiheit zu sichern, gebietet Bakunin das Prinzip des „Antitheologismus" zu verkünden, unter dem er die Vernichtung der Religion versteht.

Die Verwirklichung der sozialistischen Bestrebungen läßt sich seiner Meinung nach in keiner Weise von der religiösen Frage trennen. Die philosophischen Ideen müssen derart umgestaltet werden, daß die Existenz der Religion unmöglich wird. Religion in der engsten Bedeutung dieses Wortes, absolute Religion ist das Christentum, da in ihm am deutlichsten das

auftritt, was das Weſen einer jeden Religion bildet, d. h. die ſyſtematiſch ſich vollziehende Enterbung und Knechtung des Menſchen zu Gunſten Gottes. Da Gott der Herr iſt, alſo muß der Menſch, der ſein Knecht iſt, auch der Knecht der Kirche, die den göttlichen Willen auslegt, und der Knecht des Staates ſein, den die Kirche ſegnet. Dieſes Prinzip führt mit voller Konſequenz der Katholizismus durch, dieſer alſo wird als einziger vollkommener legaler Ausdruck des Chriſtentums zum größten Feinde der Menſchheit. „Gott iſt — ruft Bakunin — und ſomit iſt der Menſch ein Knecht; der Menſch iſt frei — und ſomit gibt es keinen Gott; aus dieſem Kreis läßt ſich kein Ausgang finden; alſo wählet!“ Die Anerkennung Gottes, die Knechtſchaft nach ſich zieht, verlangt Losſagung von der Vernunft. Wir haben kein Recht — endet Bakunin ſeine Folgerungen — auch nur das geringſte Zugeſtändnis zu Gunſten der Theologie zu machen, da dieſes myſtiſche und konſequente Alphabet, beim A beginnend, gewaltſam bis zum Z vordringt — und wer Gott verehren will, der kann nicht anders, er muß ſeiner Freiheit und ſeiner Menſchenwürde entſagen.

Dieſen Gedanken entwickelte Bakunin in der Folgezeit ausführlicher in ſeiner unvollendeten und erſt nach ſeinem Tode veröffentlichten Abhandlung „Gott und die Welt“*), worin er ſophiſtiſch das Hauptgebot des Glaubens: „Liebe Gott vor allem und deinen Nächſten wie dich ſelbſt“ kommentierte und daraus die Pflicht folgerte, man müſſe nicht nur ſich ſelbſt ſondern auch den Nächſten Gott aufopfern, denn den Nächſten lieben, heißt ſo viel, als ihn ſo behandeln, wie Gott uns behandelt, d. h. als Sklaven. „Die Idee Gottes“ — ruft der Verfaſſer mit Entrüſtung aus — „verſchlingt und vernichtet alles, was nicht Gott iſt, indem ſie die irdiſche und menſchliche

*) Oeuvres de M. Bakunine (Paris, ed. Stock, 1896).

Wirklichkeit durch göttliche Fiktionen ersetzt"; aber das ist noch nicht genug, daß sie den Menschen verdirbt, indem sie die Vernunft in ihm ertötet (was angeblich in dem Memoriale erwiesen sein sollte) und die Energie der Arbeit unterdrückt (was aus dem Prinzip, die Zeitlichkeit zu verachten, erfolgt), nein, sie vernichtet in ihm sogar das Gefühl der Menschlichkeit, das im Namen Gottes der Grausamkeit den Platz räumt.

Zwei Wege führen zur Vernichtung der Religion: die Wissenschaft und die revolutionär-sozialistische Propaganda. Doch erkennt Bakunin nur die Wissenschaft an, deren Gegenstand ausschließlich die reale, sichtbare Welt ist, und die sich auf die Erfahrung stützt. Diese Wissenschaft entfernt aus dem Weltall das göttliche Prinzip, und indem sie die unmittelbare Abhängigkeit des Geistes vom Körper beweist, verleibt sie nach den Worten des Verfassers die Psychologie der Biologie ein und stellt die Geschichte in der Form „einer Entwicklung vor, die ebenso notwendig ist wie die Entwicklung der organischen Natur, deren unmittelbare Folge eben die Geschichte ist." Von diesem Standpunkt aus wird die Religion als eine geschichtliche Erscheinung dargestellt, als Produkt des Gefühls der Furcht, das durch das Bewußtsein unserer Schwäche der Natur gegenüber hervorgerufen wird; sie ist der erste Versuch des Nachdenkens über das Verhältnis des Menschen zur Natur, sie ist, wie Bakunin mit Nachdruck betont, „das erste Erwachen der Vernunft, doch in der Gestalt der Unvernunft", denn die Einbildungskraft siegt über den Verstand und erzeugt das Trugbild des Himmels, dem der Mensch seine realsten Bedürfnisse aufopfert. Die Religion ist alt, fügt der Verfasser hinzu, sehr alt sogar, doch ist das kein Beweis für ihre Wahrheit, wie man anzunehmen pflegt, da „ebenso alt und allgemein das absurdum ist" ... Die Resultate der Experimentalwissenschaften müßte die Philosophie in ein System fassen.

Das ſei dank Auguſt Comte bereits geſchehen. Aber Bakunin vergißt nicht, daß er bei Hegel in die Schule gegangen war und indem er ſich genaue Rechenſchaft über die nahe Verbindung der eigenen Anſchauungen mit der Lehre des deutſchen Denkers ablegt, erklärt er, daß die poſitive Philoſophie Comtes durch die tiefſten Geiſter der Menſchheit geahnt und vorbereitet war, und daß jener, der ihr unmittelbar den Weg ebnete, Hegel geweſen iſt, da er die philoſophiſche Spekulation bis zu jenem allerhöchſten Punkte durchführte, von dem aus ſie, „durch die Gewalt ihrer eigenen Dialektik gedrängt, zur Selbſtvernichtung gelangen mußte.“

In weiterer Folge geht Bakunin zur revolutionär-ſozialiſtiſchen Propaganda, die unmittelbar gegen den Staat gerichtet iſt, über und betont, daß auch dieſe mit gleichem Erfolg zum Umſturz der Religion beiträgt. Denn der Staat, der ſich auf das Recht des Stärkeren ſtützt und die „grellſte, ſchamloſeſte und vollſtändigſte Negation der Menſchheit“ iſt, iſt zugleich neben der Kirche die zweite unvermeidliche Konſequenz der Anwendung der religiöſen Idee auf die Organiſation der menſchlichen Verhältniſſe. Alle Religionen ſchreiben ihren unſterblichen Göttern die Attribute der Geſetzgeber des Menſchengeſchlechts und der Staatenbegründer zu und alle Staatstheorien baſieren auf dem Prinzip der Autorität; alle nehmen, ebenſo wie die Theologie, als Ausgangspunkt die Hypotheſe an, daß die menſchliche Natur von Grund aus ſchlecht iſt. Daraus aber folgt die Notwendigkeit der Vernichtung der individuellen Freiheit im Namen der Verwandlung des Menſchen in einen demütigen Diener der Kirche oder einen gehorſamen Bürger des Staates — und demgemäß wird das Prinzip des Vorteils der Kirche oder des Staates ſchließlich zum Kriterium der Unterſcheidung zwiſchen dem Guten und dem Böſen.

Der Kirche und dem Staate stellt Bakunin die Gesellschaft gegenüber. In dem Menschen als dem vervollkommneten Tiere existiert außer dem egoistischen auch noch der gesellschaftliche Instinkt, der ihn drängt, sich mit anderen Menschen zu verbinden. Diesen Instinkt aber hat die Kirche irregeleitet, die den Menschen zu einem prinzipiell antigesellschaftlichen Wesen macht, indem sie ihm eine unendliche und ewige, also von dem Werke unaufhörlicher Selbsterlösung absorbierte und sich selbst genügende Seele verleiht, da nur beschränkte Wesen das Bedürfnis fühlen können, einander gegenseitig zu ergänzen; auch der Staat hat diesem Instinkt eine falsche Richtung gegeben, da er die Idee der Gesellschaft durch die Pflicht blinden Gehorsams der Obrigkeit gegenüber ersetzt hat. Somit kann der gesellschaftliche Instinkt nur auf den Trümmern der Kirche und des Staates erblühen und Früchte tragen. Wie das aber geschehen wird — davon spricht Bakunin sehr lange, doch auch sehr undeutlich. In dieser Hinsicht überließ sich dieser Praktiker und Organisator der Revolution ebensolchen phantastischen Schwärmereien wie der durchgeistigtste Dichter aller Zeiten, der Sänger des Anarchismus — Shelley.

Und mit der den Russen eigentümlichen gradlinigen, vor keinem Hindernis zurückschreckenden Konsequenz führte Bakunin das Prinzip der Revolution bis zu seinem Endziel durch. „Wir verstehen unter Revolution — schreibt er — einen radikalen Umsturz, eine Verwandlung aller Formen des gegenwärtigen Lebens in Europa in andere, neue, ganz entgegengesetzte Formen“ . . . „Sollen aber diese neuen Formen entstehen, so muß vordem vollständige Formlosigkeit ein, treten, das ist Bedingung“ . . . „Denn wenn auch nur eine einzige alte Form beibehalten werden sollte, so bedeutet dies, daß der Keim der früheren Formen samt der Möglichkeit ihrer üppigen Entfaltung in der Zukunft gerettet wird.“ Da

er begriff, daß die abſolute Zerſtörung der heutigen Ordnung nicht durchgeführt werden kann, ſo lange auf Erden die Idee Gottes leben wird, ſo entſandte er eben gegen dieſe ſeine ſchärfſten Pfeile und überholte in ſeinem Antitheismus alle Revolutioniſten der Welt.

Die leidenſchaftliche, gehäſſige Kritik der Religion, die Bakunin entworfen, kann jedoch ihrem Weſen nach vor keiner anderen Kritik beſtehen; ſie iſt elend, ſo elend, wie es die Kritik eines Schiller oder Mickiewicz ſein würde, geſchrieben von einem Menſchen, der keinen Sinn für Poeſie hat. Ähnlich wie ſo viele andere Vertreter des kämpfenden Atheismus, ſtürzte ſich der ruſſiſche Revolutioniſt nicht mit der Religion als ſolcher, wie ſie wirklich iſt, in den Kampf, ſondern mit der Fiktion ſeiner eigenen verſtümmelten, ſchwungloſen, weil des religiöſen Sinnes beraubten Einbildungskraft. Gott faßte er grob materialiſtiſch als Monarchen auf, der auf ſeinem himmliſchen Throne ſitzt und ſeinen Knecht, den Menſchen, zwingt, ſeinen Willen zu erfüllen. Es fehlten ihm Schwung und Kraft, um von dieſem naiv antropomorphiſchen Standpunkt in die Tiefe des chriſtlichen Gewiſſens zu ſteigen und dort das Bewußtſein der ſubſtantionellen Einheit zwiſchen Gott, doch nicht dem Monarchen, ſondern dem Vater, und dem Menſchen — ſeinem Kinde, das nach dem Ebenbilde des Schöpfers geſchaffen, herauszuleſen. Er war nicht imſtande zu erraten, daß das Ziel, zu dem der himmliſche Vater ſein Kind beſtimmt, nicht etwas dieſem Fremdes, von außen Aufgedrungenes ſein kann, ſondern ſein eigenes Ziel, der Ausfluß des göttlichen Prinzips ſeiner Seele iſt, und daß infolgedeſſen der Aufruhr gegen Gott zugleich ein Aufruhr gegen das höchſte Gut des Menſchen, gegen die Liebe des Vaters iſt, die ihn mit dem Bande der Brüderlichkeit mit allen Kindern dieſes

Vaters, mit der Menſchheit verknüpft; der Aufruhr gegen Gott iſt kein Akt der Erlöſung, ſondern ein moraliſcher Selbſtmord.

Furchtbar dagegen iſt die Kritik Bakunins in anderer Hinſicht. Sie iſt das Werk eines Menſchen, der die Idee des allgemeinen Wohles und Glückes mit ganzer Seele liebgewonnen, der für ſie im Kerker und als Verbannter gelitten und durch Leiden die Echtheit ſeines Gefühls bezeugt hatte. Und dieſer Menſch wälzte die Verantwortlichkeit für die Hölle, in welche ſich die Erde verwandelt hat, auf diejenigen, die „das Salz der Erde“ ſind und der Welt als Licht voranleuchten ſollten; da er ſie näher betrachtete, verzweifelte er an Gott, für deſſen Diener ſie ſich ausgeben. Dieſe Kritik können keine Schriften, ſondern nur Taten beantworten . . .

In Rußland wurde von Bakunin der ſchrecklichſte Fluch auf die Idee Gottes geworfen; in Rußland auch mußte dieſer Fluch den heftigſten Proteſt hervorrufen und den mächtigſten Drang, zu beweiſen, daß die Idee Gottes alles iſt, da ſie alles Gut enthält und den Menſchen emporhebt. Und dieſer Wunſch fand in den von himmliſchem Feuer flammenden Gedanken und Träumen Solowiews ſeinen Ausdruck, die zu einer religiöſen Bewegung Anſtoß gaben, welche viel beredter iſt als die Philoſophie; dieſe Bewegung verband die Sache der Kirchenreform und der damit im Zuſammenhang ſtehenden Vertiefung des religiöſen Bewußtſeins mit dem heutigen Kampf um die Freiheit und ſuchte dadurch dieſem Kampfe den Charakter eines Kampfes um den Namen und die Ehre Gottes zu verleihen. „Gott iſt — rief Bakunin — alſo iſt der Menſch ein Sklave; der Menſch iſt frei, alſo iſt Gott nicht; aus dieſem Kreiſe gibt es keinen Ausweg; wählet!“ Auf dieſes Dilemma, das Gott zum Satan macht, antwortete heute einer der Vorkämpfer der ſich wiedergebärenden religiöſen Idee in Rußland, der tiefe Denker und ſchwungvolle Dichter Mereſchkowsky mit einem

direkt entgegengeſetzten Dilemma: „Gott iſt, ſomit iſt der Menſch frei; der Menſch iſt ein Sklave, alſo gibt es keinen Gott; ich behaupte, daß ſich aus dieſem Kreiſe kein Ausweg finden läßt; wählet!“ Gewiß. Der Menſch ohne Gott iſt eine verſchwindende Erſcheinung inmitten der Unendlichkeit der Erſcheinungen, ein ſklaviſches Rädchen der allgemeinen Kauſalität; mit Gott und durch Gott aber erlöſt ſich der Menſch aus dem Ozean der ihn verſchlingenden Erſcheinungen und erreicht in Gott jene abſolute Freiheit, zu der er als Kind Gottes, als Ebenbild Gottes beſtimmt iſt; Gott aber iſt der Wille, die abſolute Freiheit.

## IV.

# Heine und Herzen. Judentum und Russentum.

Wir haben gesehen, daß Herzen selbst sich in seinem Verhältnis zur Vergangenheit der westeuropäischen Völker und zu ihren modernen politischen und sozialen Idealen stolz *am anderen Ufer* aufpflanzte und sie von dort aus einer unerbittlichen Kritik unterzog und den nahen Tod jener Kultur, deren Boden sie entwachsen waren, prophezeite. Gleichzeitig versuchte Bakunin in der Hoffnung, daß nach diesem Tode die Morgenröte eines goldenen Zeitalters anbrechen werde, die Organisierung aller revolutionären Elemente Europas, um die ganze Errungenschaft jahrhundertelanger Arbeit zu zerstören. Doch darf man sich fragen, ob Herzen und mit ihm die übrigen russischen Revolutionäre ihrem Vaterlande mit Recht das Privilegium vindiziert haben, Europa *vom anderen Ufer aus* zu betrachten. Sicherlich nicht. Um dieses Privilegium könnten einerseits die Serben, Bulgaren, Rumänen und Griechen mit Rußland streiten, d. h. überhaupt jene Völker, die sich unter dem Einfluß des Byzantismus entwickelt haben, andrerseits aber die Juden. Jene jedoch, numerisch unbedeutend und verhältnismäßig erst seit kurzem vom türkischen Joche erlöst, vermochten bisher keine wichtigere Bedeutung in der geistigen Bewegung der Welt zu erringen. Statt dessen hat das hoch-

begabte und allſeitig tätige Volk der Juden mit ſeinem „abnorm entwickelten Willen“,*) das nicht nur der weſteuropäiſchen ſondern auch der byzantiniſchen Kultur fremd und überhaupt dem Chriſtentum feindlich gegenüberſteht, ein noch größeres Recht als Rußland, ſich „das geiſtig unabhängigſte Volk von der Welt“ zu nennen: ihren Radikalismus haben die Juden auf allen Gebieten des Lebens betätigt und trieben ihn, ſo wie die Ruſſen, häufig bis zum Nihilismus. Dies gibt zu der dankbaren Aufgabe Veranlaſſung, beide Radikalismen zuſammenzuſtellen und ihr wechſelſeitiges Verhältnis zu erklären.

Dieſe Aufgabe wird durch den Umſtand erleichtert, daß auf dem weiten Schauplatz Europas gleichzeitig mit Herzen ein großer Schriftſteller jüdiſcher Abſtammung lebte und wirkte, der dieſelbe philoſophiſche Atmoſphäre eingeſogen hatte wie Herzen, der dieſelben Fragen, wie dieſer, berührte und oft zu ähnlichen Reſultaten gelangte. Dieſer Schriftſteller iſt Heinrich Heine. Allerdings verdankt er den unſterblichen Ruhm ſeiner Lyrik, während Herzen keine Gedichte geſchrieben hat; aber Herzens Seele war poetiſch, lyriſch durchhaucht war ſein Roman Wer iſt ſchuldig und allen ſeinen Werken, ſelbſt denjenigen, die durch ihren Inhalt oft weit von dem Gebiete der Poeſie abſchweiften, wußte er eine Form zu verleihen, die ihn an die Scheidegrenze zwiſchen der Welt der Wiſſenſchaft und der Welt der Kunſt ſtellte und ihn unter die Schriftſteller einreihte, bei denen der philoſophiſche Gedanke ſich mit der poetiſchen Einbildungskraft verbrüderte. Zu dieſen Schriftſtellern aber gehört auch Heine.

Die geiſtige Entwicklungsgeſchichte Heines und Herzens bietet in den Anſchauungen und Lebensſchickſalen beider manche Parallele. Beide gaben demſelben heidniſch-ſenſualiſtiſchen, dem chriſtlichen Spiritualismus feindlichen Typus des Denkens

*) Chamberlain, Grundlagen des XIX. Jahrh.

Ausdruck. Beide waren Revolutionäre. Bei beiden entwickelte sich der Revolutionismus unter denselben Einflüssen der Doktrin Saint-Simons und der Philosophie Hegels, nur war die Ordnung, in der jene beiden Denker auf die Gestaltung ihrer Anschauungen einwirkten, eine umgekehrte: Heine erlag in noch jungen Jahren dem blendenden Zauber Hegels, wußte aber nicht, was er mit dieser Philosophie anfangen, wie er sie dem Leben anpassen sollte, und folgerte aus ihr erst später, mit Hilfe der Lehre Saint-Simons, ihre revolutionären Konsequenzen; Herzen hinwieder lernte zuerst den Saint-Simonismus kennen und war bereits durch und durch revolutionär gesinnt, als er sich dem Studium Hegels zuwandte, das ihn um so stärker in dieser Richtung bekräftigte. Beide waren als Revolutionäre Mystiker: Herzen glaubte an die Sendung Rußlands, Heines Träume trugen das Gepräge eines judäo-germanischen Messianismus. Schließlich finden wir in ihren Schicksalen noch die Ähnlichkeit, daß beide infolge der damaligen Verhältnisse in ihrem Vaterlande keinen Raum für sich finden konnten und gezwungen waren, in fremden Ländern umherzuirren.

Dieser Parallelismus trat besonders schroff in zwei Werken hervor, die der treueste Abglanz des Hegelianismus waren, auf dessen Hintergrunde sich ihre weltstürmenden Träume entwickelt hatten. Es sind dies die Skizzen Heines „Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland“ (1834—1835) und Herzens „Briefe über den Dilettantismus in der Wissenschaft“ (1842).

Die Sinnlichkeit ist das hervorstechendste Merkmal bei Heine und führt uns in das Wesen jener ihm eigenen prinzipiellen Anregungen ein, von denen seine Träume, seine Anschauungen und seine schöpferische Kraft geleitet werden. In ihm siedete und wallte das dem Nordländer fremde heiße Blut

des Semiten, das Blut jenes Königs und Weisen, der, nachdem er sich von der Nichtigkeit aller Dinge überzeugt hatte, das Hohelied der sinnlichen Liebe sang, als der Trösterin in den Qualen des Lebens, das Blut jener alten Götzendiener, die von Jehovah abfielen, um im Taumel ausgelassener Orgien dem Baal und der Astarte Opfer zu bringen. Der Sinnlichkeit folgte als notwendige Konsequenz die Abneigung gegen die Religion, da sie den Begierden der Sinnenlust als hemmende Macht entgegentritt. In dieser Abneigung gegen die Religion, besonders aber gegen das Christentum, wurde Heine durch das schmerzliche Gefühl der Demütigungen bestärkt, denen er in der christlichen Welt seiner jüdischen Abstammung wegen ausgesetzt war. Das konnte Heine nie verwinden; es war ihm unmöglich, dem Beispiel seines edlen Rivalen Ludwig Börne zu folgen, der in seinem Herzen alle Widrigkeiten und demütigenden Eindrücke, die er als Jude erfahren konnte, in den erhabensten Kosmopolitismus, in ein heiliges Mitgefühl für alle die umwandelte, welche zurückgesetzt, verachtet und unterdrückt wurden. Im Gegenteil, er träumte von Rache, Vernichtung des Christentums, von einer neuen Weltordnung. In seiner Jugend mußte er diesen Gelüsten Zügel anlegen, da er für ihre Betätigung keinen geeigneten Schauplatz vor sich sah. Erst als er im Jahre 1831 nach Paris übergesiedelt war, traf er unverhofft mit einer ganzen Schar talentvoller Männer zusammen, die gläubig und voll Enthusiasmus eine nahe vollständige Umgestaltung der sozialen Verhältnisse und die Notwendigkeit einer neuen Religion verkündeten, welche, auf der Wissenschaft begründet, das Christentum ersetzen sollte. Sie gaben sich für die Nachfolger Saint-Simons aus. Von ihnen beeinflußt, wurde Heine mit den Werken dieses französischen Schwärmers und Vorläufers des Sozialismus bekannt, und sie begeisterten ihn derartig, daß er sich einige Zeit mit dem

Gedanken trug, über die Doktrin Saint-Simons ein Buch zu schreiben.

Emil Faguet hat richtig bemerkt*), daß für die französischen Denker der ersten Hälfte des verflossenen Jahrhunderts der Kampf mit dem Individualismus den Ausgangspunkt bildete. Sie verblieben noch unter dem Eindruck der französischen Revolution, welche die wildesten Instinkte in der menschlichen Natur entfesselt hatte; sie fühlten das Bedürfnis, die bestehende Gesellschaftsordnung zu kräftigen oder eine neue zu schaffen, die das menschliche Individuum durch das Bewußtsein seiner Verantwortlichkeit der Gesamtheit gegenüber binden sollte; nach diesem Ziele hin wirkten sie und ihre Tätigkeit hatte also einen gegen die Revolution gerichteten restaurierenden Charakter. Der größte Phantast und der wirrste Kopf im Kreise dieser Restauratoren war Saint-Simon, der mit der Hartnäckigkeit eines Monomanen — wie sich Faguet treffend ausgedrückt hat — sein ganzes Leben über der Notwendigkeit einer neuen geistigen Gewalt (pouvoir spirituel) verträumte, einer neuen Kirche, welche die bereits abgenützten und abgelebten Formen des Christentums ersetzen sollte. In seinen Werken suchte er die Idee durchzuführen, daß in der Organisation der Gesellschaften nur zwei Typen möglich wären, die den Phasen im geistigen Leben der Menschheit entsprächen: der erste Typus, der feudale oder kriegerische, herrscht in dem theologischen Bereich willkürlicher Glaubensformen, die durch keine wissenschaftlichen Beweise unterstützt werden — der zweite, der industrielle, ist ein Produkt der Zeitperiode der positiven Wissenschaft, welche die Religion vertritt und auf Beobachtung und Erfahrung basiert. Bisher lebte die Menschheit in der theologisch-feudalen Periode, gegenwärtig aber befände sie sich in einer Übergangsepoche; der erste Ausdruck dieser war die

*) Politiques et Moralistes, B. II. (Paris, 1898).

Reformation im XVI. Jahrhundert, welche die Grundfeſten der alten Ordnung erſchütterte. Das Werk Luthers ſetzten das XVII. und XVIII. Jahrhundert fort, indem ſie den Kampf auf das politiſche Gebiet übertrugen. Nun werde eine vollſtändige Revolution eintreten; dieſe werde eine neue wiſſenſchaftlich-induſtrielle Periode ins Leben rufen, in der die Gelehrten und Induſtriellen die Führung übernehmen würden. Die Baſis der ſozial-ökonomiſchen Ordnung, welche ſie ſchaffen werden, wird in dem Grundſatz beſtehen, daß „ein jeder an der Bedeutung und dem Gewinn im Verhältnis zu ſeinen Fähigkeiten und zu ſeiner Einlage“ Anteil haben wird; ſomit wird noch die alte Einteilung in Eigentümer und Proletarier erhalten bleiben. Aber das Los der letztgenannten muß und wird auch von Grund aus gebeſſert werden; das eben erachtete Saint-Simon für eine ſeiner Hauptaufgaben und gelangte, auf dieſer Bahn weiter fortſchreitend, zu dem Schluß, daß die neue Ordnung im Bereiche des wechſelſeitigen Verhältniſſes beider ſozialer Schichten, d. h. der beſitzenden und der von ihrer Hände Arbeit lebenden, erſt dann gute Früchte hervorbringen würde, wenn in den Herzen der Führer der Geſellſchaft, alſo der Gelehrten und Induſtriellen, die Nächſtenliebe zur Herrſchaft gelangen werde. Daraus folgte natürlich die Idee von der Notwendigkeit einer Religion, die in den Herzen der Menſchen brüderliche Gefühle ſäen ſollte. Von dieſer Idee immer tiefer durchdrungen, widmete Saint-Simon die letzten Jahre ſeines Lebens der Arbeit an ſeinem Werk „Das Neue Chriſtentum“, in dem er ſeinem Glauben an Gott und die Göttlichkeit Chriſti und ſeiner Überzeugung Ausdruck verlieh, daß es möglich ſei, dieſe Göttlichkeit mit der modernen Wiſſenſchaft zu verſöhnen.

Die Nachfolger und Schüler Saint-Simons, unter denen die Juden Guſtav d' Eichthal, die Brüder Rodriguez, die Brüder

Pereire eine hervorragende Stellung einnahmen, entwickelten die Idee ihres Meisters in antichristlicher und materialistischer Richtung, drückten ihr aber zugleich den Stempel des Mystizismus auf. Da die positive Wissenschaft ihrer Ansicht nach der Materie jene Bedeutung wiedergab, die ihr das Christentum geraubt hatte, indem es einseitig den Geist über das Fleisch erhob, so müßte die neue Religion, die ihre Stützen nicht in märchenhaften Offenbarungen, sondern in den Tiefen der wissenschaftlichen Erforschung der Welt sucht, die Lehre vom Parallelismus des Geistes und der Materie aufstellen; die Rehabilitation des Fleisches müßte zur Grundlage der neuen Ethik werden. Diese „Rehabilitation" aber gestalteten manche in einen mystisch-sensualistischen Kult des Fleisches um.

Die Grundsätze der Saint-Simonisten entflammten die Phantasie Heines; diese Grundsätze heiligten seine Sinnlichkeit und deren Ahnungen und Träume; er nahm die saint-simonistische Anschauung über die Reformation und Revolution als eine den nahen vollständigen Umsturz in den menschlichen Verhältnissen verkündende Erscheinung ohne weiteres an; er entfachte in sich ihre Begeisterung für die neue Religion des Fleisches, die auf den Trümmern des ihm verhaßten Christentums die Welt beglücken sollte. Indem er die Lehre Hegels, in der er erzogen war, und die Lehre Spinozas, von der er sich ganz besonders angezogen fühlte und die er für das höchste Produkt des jüdischen Geistes hielt, durch das Prisma des Saint-Simonismus betrachtete, entdeckte er in dem Pantheismus beider Philosophien die Elemente einer zukünftigen, dem christlichen Spiritualismus direkt entgegengesetzten materialistischen Religion. Das machte ihn überfroh; es schien ihm, daß in dem gemeinschaftlichen Kult der Materie die jüdische und die germanische Idee ihre Verbrüderung feierten — und auf diesem Hintergrunde schoß sein judäo-germanischer Messia-

nismus auf. Der Jude Spinoza, welcher in einer Epoche zur Welt gekommen war, da das Christentum sich abnutzte, legte das Fundament zum Pantheismus; in diesem Pantheismus erblickten seine Nachfolger die Kraft, die Religion Jehovas zu töten. Und die aus dieser Doktrin fließende Idee, das Fleisch in seine von den Bekennern Christi getretenen Rechte wieder einzusetzen, sollte, sobald sie auf deutschem Boden sich eingebürgert hätte, eben durch Deutschland zum Eigentum der ganzen Menschheit werden.

Alles, was Heine von da an in Prosa veröffentlichte, verlieh dieser Anschauung Ausdruck. Die erste Stelle aber gebührt den beiden Abhandlungen, die er unter dem Einfluß der ersten Begeisterung für den neuen Glauben geschrieben hatte, nämlich der „Romantischen Schule“ (1833), besonders aber der zweiten: „Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland“ (1834—1835).

„Ich spreche von jener Religion — rief er gleich auf den ersten Seiten der „Romantischen Schule“ aus, wobei er die katholischen Sympathien der Romantiker im Sinne hatte — in deren ersten Dogmen eine Verdammnis alles Fleisches enthalten ist und die dem Geiste nicht bloß eine Obermacht über das Fleisch zugesteht, sondern auch dieses abtöten will, um den Geist zu verherrlichen; ich spreche von jener Religion, durch deren unnatürliche Aufgabe ganz eigentlich die Sünde und die Hypokrisie in die Welt gekommen, indem eben durch die Verdammnis des Fleisches die unschuldigsten Sinnenfreuden eine Sünde geworden und durch die Unmöglichkeit, ganz Geist zu sein, die Hypokrisie sich ausbilden mußte; ich spreche von jener Religion, die ebenfalls durch die Lehre von der Verwerflichkeit aller irdischen Güter, von der auferlegten Hundedemut und Engelsgeduld die erprobteste Stütze des Despotismus geworden . . .“ Von diesem Standpunkt aus

verspottet Heine die Romantiker und stellte ihnen den großen Pantheisten Goethe gegenüber; rühmend hob er dessen „Faust“ hervor und wagte zu prophezeien, daß „das deutsche Volk eben durch den Geist die Usurpationen des Geistes einsehen und die Rechte des Fleisches vindizieren wird. Das ist dann die Revolution, die große Tochter der Reformation.“

Viel genauer führt Heine diese Anschauung in seiner Abhandlung „Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland“ durch. Die Idee Saint Simons von den beiden uralten Typen, nach denen sich das Leben der Menschheit gestaltet, sprach er in bedeutend einfacherer Form aus, indem er die Geschichte als einen ewigen Kampf des Spiritualismus mit dem Sensualismus darstellt; der Spiritualismus hatte sich am treuesten im Christentum abgespiegelt; dieses hat eine hohe Aufgabe erfüllt, indem es die aus Übermaß der körperlichen Kräfte und fleischlichen Begierden entfesselten barbarischen Völker durchgeistigte, gegenwärtig jedoch hat es das Recht, weiter zu existieren, verloren, ja, es ist sogar schädlich geworden, da es die alternden Gesellschaften Europas ihrer letzten Kräfte beraubt. Von diesem Gedanken durchdrungen, entwarf Heine mit Enthusiasmus die Geschichte der sensualistischen Reaktion in Deutschland, zu der Luther den ersten Anstoß gegeben hatte, ohne sich von der Tragweite des begonnenen Werkes Rechenschaft abzulegen. Der Lehre der Kirche trotzend, daß die Vernunft des Menschen, der von der Erbsünde befleckt ist, sich nicht aus eigenen Kräften, ohne die Hilfe der göttlichen Gnade, zum Schöpfer emporheben kann, erkannte er die Vernunft als die höchste Instanz an. Und daraus folgten Konsequenzen, die er nicht vorausgesehen hatte, vor allem aber diese, daß die Vernunft keine Gnade braucht. Weiter folgte daraus, daß die Natur des Menschen weder schlecht noch befleckt ist, daß sie daher die Fesseln,

welche ihr die Kirchengebote auferlegen, von ſich abſchütteln darf, und ſchließlich, daß Gott nicht notwendig iſt, denn es gibt im Univerſum nichts Höheres und Vollkommeneres als den Menſchen. Alle dieſe Etappen ſollten die Nachfolger Luthers der Reihe nach zurücklegen. Die ſenſualiſtiſche Reaktion erfaßte immer weitere Kreiſe und feierte immer größere Triumphe. Jene Sonne aber, die dem Siegeszuge der ſenſualiſtiſchen Reaktion leuchtete, jene Sonne, die den Führern derſelben Kraft zum Kampfe gab, war Spinoza, der Mann der Vorſehung, ſonder Tadel und Makel, ein gewaltiger Herrſcher, der nun bereits abſolut in dem Geiſte der Menſchheit waltet. In den Augen Heines iſt Spinoza der geiſtige „Vetter“ und Nachfolger Chriſti, ſeine Begeiſterung für ihn kennt keine Grenzen: ſeine Schriften verglich er mit „einem Wald von himmelhohen Gedanken, deren blühende Wipfel in wogender Bewegung ſind, während die unerſchütterlichen Baumſtämme in der ewigen Erde wurzeln“; er wurde von ihnen angeweht „wie von den Lüften der Zukunft“.

Indem Spinoza behauptete, daß es nur eine Subſtanz gibt, nur einen Gott, der ſich unter zweierlei Geſtalt — als Gedanke und Materie — offenbart, ſo bezeichnete er nach Heine eben dadurch ſowohl das eine als auch das andere als göttlich, wer alſo „die heilige Materie beleidigt, iſt ebenſo ſündhaft wie der, welcher ſündigt gegen den Heiligen Geiſt“; da aber die Geſchichte des Chriſtentums eine lange Kette himmelſchreiender Sünden wider die Materie war, ſo müſſen dieſer zu Ehren viele Opfer dargebracht werden, um die Sünden der Vergangenheit zu erkaufen. Die Macht Spinozas, des Mannes der Vorſehung, erinnerte Heine an die Macht der Juden: „Wie einſt jener Jeſus am Kreuze, über deſſen ſterbendes Haupt der heidniſche Römer die hämiſchen Worte ſchrieb: „König der Juden“ — am Ende der König des heidniſchen

Rom und der Welt wurde, so kommt jetzt die Reihe an das christliche Rom“ .... Schon Wolff, der die Religion mit der Philosophie zu versöhnen suchte, stellte dem Verfalle des Glaubens das beste Zeugnis aus, da dieser Glaube nicht auf eigenen Füßen stehen kann und die Philosophie um Hilfe anbettelt. Da tritt Lessing auf. Er schüttelt das Joch der Bibel ab, das Luther an die Stelle des Kirchenjoches gesetzt hatte, und vertreibt auf diese Weise das Christentum aus seinem letzten Schlupfwinkel. — Goethe wieder ist der Spinoza in der Poesie. — Ihnen hat man es zu verdanken, daß der Glaube Christi aufgehört hat, in aufgeklärten Köpfen zu existieren, aber es lebte noch der Deismus. Da betritt den Schauplatz Kant mit seiner „Kritik der reinen Vernunft“ und beweist in einer durch keine Kraft widerlegbaren Argumentation, daß wir von einer Existenz Gottes durchaus nichts wissen können. Seine Schrift wird zum Schwert, das endlich den Deismus vernichtet. Nun ist auch Gott bereits tot! Fichte und Schelling, die Nachfolger Kants, würdigt Heine nur insofern, als sie ihre Gedanken von Spinoza entlehnten. Schließlich endet den Bau, dessen Fundamente Spinoza gelegt hatte, Hegel, der größte Denker, den Deutschland hervorgebracht hat: mit Hilfe des Pantheismus erklärt er die Transformationen der Natur und der Geschichte der Menschheit; von nun an wird für uns das Weltall identisch mit Gott, es wird zu einer stufenweise sich durchringenden Idee, die im Menschen zum Selbstbewußtsein gelangt und sich durch ihn nach außen offenbart; von nun an nimmt der Mensch den Platz ein, wo früher Gott, den Kant tötete, geherrscht hatte.

In dieser Weise stellt Heine die Geschichte des religiösen und philosophischen Gedankens vor. Hegel bildet den Höhepunkt desselben. Jetzt aber muß der Gedanke zur Tat werden. „Der Gedanke geht der Tat voraus wie der Blitz dem Donner.

Der deutſche Donner iſt freilich auch ein Deutſcher und iſt nicht ſehr gelenkig und kommt etwas langſam herangerollt; aber kommen wird er, und wenn ihr es einſt krachen hört, wie es noch niemals in der Weltgeſchichte gekracht hat, ſo wißt: der deutſche Donner hat endlich ſein Ziel erreicht. Bei dieſem Geräuſche werden die Adler aus der Luft tot niederfallen und die Löwen in der fernſten Wüſte Afrikas werden die Schwänze einkneifen und ſich in ihren königlichen Höhlen verkriechen. Es wird ein Stück aufgeführt werden in Deutſchland, wogegen die franzöſiſche Revolution nur eine harmloſe Idylle erſcheinen möchte." Die Idee dieſes Stückes wird „die Rehabilitation der heiligen Materie", die Apotheoſe der Sinnlichkeit ſein. Heine griff tiefer und ging weiter als die franzöſiſchen Revolutionäre. Indem dieſe ihren Tugendkultus zur Schau trugen, ſtanden ſie noch im Bereiche der ſittlichen Begriffe, die das Chriſtentum geſchaffen hatte; dieſe Grenze hatte Heine überſchritten, er ſtellte ſich *am anderen Ufer* auf, *jenſeits des Guten und Böſen*, hart am Abgrund des moraliſchen Nihilismus. „Wir kämpfen nicht für die Menſchenrechte des Volks, ſondern für die Gottesrechte des Menſchen. Hierin und in noch manchen andern Dingen unterſcheiden wir uns von den Männern der Revolution. Wir wollen keine Sanskülotten ſein, keine frugale Bürger, keine wohlfeile Präſidenten: wir ſtiften eine Demokratie gleichherrlicher, gleichheiliger, gleichbeſeligter Götter. Ihr verlangt einfache Trachten, enthaltſame Sitten und ungewürzte Genüſſe; wir hingegen verlangen Nektar und Ambroſia, Purpurmäntel, koſtbare Wohlgerüche, Wolluſt und Pracht, lachenden Nymphentanz, Muſik und Komödien!"

Ein neues Lied, ein beſſeres Lied,
O Freunde, will ich euch dichten:
Wir wollen hier auf Erden ſchon
Das Himmelreich errichten.

Dieſes „Himmelreich auf Erden“ ſollte in der Freiheit beſtehen, alle Sinnenfreuden, welche die Erde bieten konnte, ſchrankenlos zu genießen.

---

So viel über Heine. Allerdings begriff er ſpäter auf ſeiner Matratzengruft, daß nur der Glaube an Gott der einzige Troſt im Leiden ſein könnte. Die Bibel war damals ſein Lieblingsbuch. Im Vorwort zur zweiten Auflage ſeiner „Geſchichte der Religion und Philoſophie“ widerrief er alles, was er in dieſem Buche gegen Gott geſchrieben hatte und ſprach folgende ſchöne Worte aus: „Wer ſeinen Gott verloren hat, der kann ihn in dieſem Buche (d. h. der Bibel) wiederfinden, und wer ihn nie gekannt, dem weht hier entgegen der Odem des göttlichen Wortes.“ Veredelt durch ſein Leiden, zieht uns Heine durch die Aufrichtigkeit ſeiner Reue und ſeine erhabene Stimmung an. Leider kam die Reue zu ſpät. Der Nachwelt iſt Heine nicht der Prophet des Gottes Abrahams, Iſaaks und Jakobs, ſondern der Feind Jehovas, der davon träumte, die Verehrung Jehovas durch raſende Orgien zu Ehren fremder Götter, zu Ehren Baals und der Aſtarte, zu erſetzen.

Die Abhandlung, der Herzen den ihrem Inhalt nicht ganz entſprechenden Titel Briefe über den Dilettantismus in der Wiſſenſchaft gegeben hat, iſt ebenſo wie Heines Zur Geſchichte der Religion und Philoſophie eine Apotheoſe der Philoſophie Hegels, die als Gipfelpunkt der Entwickelung des menſchlichen Gedankens eben deswegen den Beginn einer neuen Epoche auf dem Gebiete der Tat bezeichnen ſoll. Von vornherein aber fällt der grundſätzliche Unterſchied in der moraliſchen Stimmung beider Verfaſſer in die Augen. Heine unternahm ſeine Arbeit als Verehrer der Materie und als Apoſtel einer neuen religiöſen Doktrin, die er

mit Hilfe des Saint-Simonismus erſonnen hatte und die, im abſoluten Widerſpruch zum Chriſtentum ſtehend, erſt auf deſſen Trümmern zur Herrſchaft gelangen konnte; da er aber für dieſe Doktrin die Philoſophie Hegels zur Grundlage erwählt hatte, ſo betrachtete er dieſelbe vom Standpunkt ihres Einfluſſes auf die Ideen, nach denen ſich das Leben der Menſchheit richtet. Herzen hingegen ließ ſich niemals weder von der trügeriſchen Glückſeligkeit ſinnlicher Lebensgenüſſe noch von der Begierde unbeſchränkter Freiheit in dieſer Hinſicht blenden; er ehrte in Saint-Simon nicht den Lehrer, der nach der Bildung einer neuen geiſtlichen Gewalt und einer neuen Religion ſtrebte, ſondern den Menſchen, dem das Schickſal der zurückgeſetzten Klaſſen am Herzen lag — und dementſprechend, im Gegenſatz aber zu Heine, faßte er die Philoſophie Hegels von einer anderen Seite als dieſer auf, indem er vor allem an die auf dem Menſchen ſchwer laſtende Verpflichtung, ſich zu vervollkommnen, und an die Arbeit an dem Wohle der Geſamtheit dachte. Deswegen beſchäftigte ihn weniger der Einfluß der Hegelſchen Philoſophie auf die das Leben der Menſchheit beſtimmenden Ideen als ihr Einfluß auf die ſittliche und geiſtige Entwickelung des Individuums; auf dieſem Gebiete ſuchte er in ihr die Beſtätigung ſeiner Gedanken und Wegweiſer, die den Menſchen einem höheren Geiſtesniveau zuführen ſollten.

Gläubig war Herzen nie geweſen, doch empfand er als Dichter das Aroma des Glaubens und wünſchte daher der wiſſenſchaftlichen Syntheſe der Welt, der ſein eifrigſtes Streben galt, eine religiöſe Geſtalt zu geben. Sobald er in der Philoſophie Hegels das, was er ſuchte, gefunden hatte, trat er in ſeinen „Briefen über den Dilettantismus“ vor ſein Vaterland als Prieſter der Wiſſenſchaft, die gegenwärtig, beſonders aber in Rußland unter dem Joche des politiſchen

Druckes, dem rechtschaffenen Menschen die einzige Zuflucht bietet, dadurch die Religion vertritt und sich deren Stelle vindiziert. Wenn Herzen aber von Wissenschaft spricht, so meinte er so hier wie in anderen Arbeiten seiner Jugend ausschließlich die Philosophie Hegels. Das ist charakteristisch; denn auf diese Weise betonte er ihren absoluten Wert, auf diese Weise wollte er ausdrücken, daß er den Begriff der Wissenschaft mit dem Begriff der Wissenschaft aller Wissenschaften, d. h. der Philosophie, identifiziert, deren letztes Wort aber Hegel ist. Berauscht von der Wahrheit, die er erkannt, trunken von freudiger Vorahnung vorteilhafter Umwälzungen, die sie nach sich ziehen wird, war er ein Lyriker der Philosophie, der sich in begeisterten Worten über ihre glückverheißende Wirkung auf die Seele ergoß.

Im ersten Brief stellte Herzen die Mühen, Leiden, Enttäuschungen, endlich die Freuden eines Menschen vor, der sich in die Philosophie vertieft. „Die lebende Seele — schrieb er — sympathisiert mit allem, was lebt; eine Gabe der Hellseherei bahnt ihr den Weg. Schauder erfaßt sie, betritt sie Gebiete, die ihr verwandt sind, schnell jedoch wird sie mit ihnen vertraut. Selbstverständlich besitzt die Wissenschaft keine so glänzenden, feierlichen Propyläen wie die Religion. Der Weg zu ihr führt durch unfruchtbares Heideland, mancher schrickt da zurück. Augenscheinlich droht Verlust, auf Gewinn fehlt jede Aussicht, wir erheben uns in verdünnte Sphären, in eine Welt körperloser Abstraktionen; die ernste Majestät derselben weht uns kühl und streng an; jeder Schritt trägt uns in die Ferne dieses luftigen Ozeans; die Unendlichkeit des Raumes entsetzt uns, wir atmen schwer und schmerzhaft, es verschwinden die Ufer und mit ihnen die Traumgebilde, mit denen das Herz verwachsen war; Schrecken erfüllt die Seele, lasciate ogni speranza. — Wo nun den Anker aus-

werfen? Da aber ertönt weitſchallend eine Stimme, wie einſt Cäſar zu ſeinem Fährmann gerufen: „Was bangeſt du, mich fährſt du.“ Dieſer Cäſar — das iſt der unendliche Geiſt, der in der Bruſt des Menſchen lebt. In dem Augenblick, da uns die äußerſte Verzweiflung ergreifen wollte, riß er ſich aus ſeinem Traume. Denn die Welt, in die er eingezogen, das iſt ſeine Welt, ſein Vaterland, nach dem er ſich ſehnte, zu dem es ihn mit mächtigem Fluge der Farben, Linien und Töne gewaltſam fortzog, das iſt jenes heißerſtrebte Jenſeits. Ein Schritt weiter, und wir beginnen uns in dieſer neuen Welt wie zu Hauſe zu fühlen, die Wiſſenſchaft hat uns mit derſelben belehnt. Wohl ſind alle Träume, die aus einer gereizten Phantaſie entſprangen und durch die ſich der Geiſt zum Wiſſen emporrang, verblaßt, aber die Wirklichkeit gewann an Ausdruck und Klarheit, der Blick dringt immer tiefer und weiter und erkennt, daß es keine Geheimniſſe mehr gibt, die von Sphinxen und Greifen bewacht würden, und daß das Weſen der Dinge bereit ſei, ſich vor demjenigen zu enthüllen, der kühn genug wäre, ſich ihm zu nähern . . .“ Ja, es iſt dazu bereit, denn ſchon iſt Hegel bis zu ihm vorgedrungen und hat ſein Geheimnis enträtſelt.

Doch wie viel Jahrhunderte mußten verfließen, bevor die Menſchheit zu jener Syntheſe zu gelangen vermochte, die Hegels Ruhm ausmacht! Daher gab Herzen im zweiten Brief einen Überblick über die Entwicklungsgeſchichte des menſchlichen Gedankens, die er, ſo wie Heine, in zwei grundſätzlichen Typen darſtellt. Doch umfaßte er mehr als Heine und hielt ſich ſtrenger an Hegel und deſſen dialektiſches Geſetz, nach dem die Gegenſätze (Theſe und Antitheſe) im Laufe der Entwickelung in einer höheren Einheit, der Syntheſe, zuſammenlaufen. Heine, den ausſchließlich der Kampf mit dem Chriſtentum beſchäftigte, blickte nicht in die Vergangenheit, in die vor-

christlichen Zeiten, sondern stellte dem Spiritualismus, der unter dem Einfluß der Lehre Christi entwickelten Kultur die nahe, schon beginnende Epoche des Sensualismus als erwünschte Antithese gegenüber, ohne überhaupt an eine Synthese zu denken. Herzen dagegen stellte ganz im Geiste Hegels die beiden Welten, die heidnische und die christliche, als These und Antithese mit einander zusammen, als zwei einander ausschließende Typen, die er mit den Ausdrücken: Klassizismus und Romantismus bezeichnete. Der Klassizismus ist die Vertiefung in die Natur, Zufriedenheit mit dem Leben, Einschränkung der Bedürfnisse, der Schlummer der Individualität und als Folge das Übergewicht des Staates über das Individuum; der Romantismus ist das Empfinden der Eingeschränktheit des irdischen Daseins, das Suchen anderer Welten, die Ausschweifung individualistischer Triebe. Indem Herzen den Romantismus mit dem Christentum in Verbindung brachte, unterzog er diesen Typus einer ungleich heftigeren Kritik als den Klassizismus. Beide Typen aber waren die Vorbereitung zu der Synthese, die Hegel gegeben, dessen Vorläufer Goethe und Schiller waren.

Doch sei es nicht leicht, sich Hegels Synthese anzueignen, da die Menschen nach Herzens Ansicht aufgehört haben, an die Wissenschaft zu glauben. Das sollte im Sinne des Verfassers bedeuten, daß sie nicht annehmen, es könnte dem Menschen möglich sein, auf dem Wege der Wissenschaft zur Entdeckung der absoluten Wahrheit zu gelangen, nach der das Leben zu gestalten wäre. Die Ursache ist die, erklärt Herzen, daß die Wissenschaft entweder von Dilettanten oder Spezialisten betrieben wird: „Der Dilettantismus und die handwerksmäßige Spezialität der offiziellen Gelehrten — das sind die beiden Ufer der Wissenschaft, die den Nil an einer fruchttragenden Überschwemmung verhindern.“ Den

Dilettantismus definiert er als „Liebhaberei der Wiſſenſchaft, ohne ſie zu verſtehen“, als „ein Zerfließen in den weiten Gefilden des Wiſſens ohne das Geſchick, ſeine Kräfte zu konzentrieren“, der Dilettantismus iſt „eine platoniſche Leidenſchaft, die keine Kinder zeugt“. In jeder Epoche hat er ſich anders offenbart; „der heutige Dilettant hat ein trauriges und rätſelhaftes Ausſehen“; er liebt die Wiſſenſchaft, weiß aber, wie boshaft ſie iſt; er iſt ein wenig Myſtiker und hat Swedenborg geleſen, er iſt aber auch ein wenig Skeptiker und kennt ſeinen Byron; er wiederholt mit Hamlet: „Freund Horatio, es gibt viele Dinge, von denen die Gelehrten nichts verſtehen“. — Der Spezialismus iſt ein Verſinken in Einzelheiten, ohne Fähigkeit zu generaliſieren, das Schlimmſte aber iſt dies, daß dieſe gelehrten Spezialiſten „überzeugt ſind, ſie überragten uns um Haupteslänge und wären die Prieſter, ja die Liebhaber — ja, was noch ſchlimmer iſt — die legitimen Ehemänner der Pallas.“

Dieſe „Ufer“ des Dilettantismus und Spezialismus beſchrieb Herzen verhältnismäßig deswegen ſo ausführlich, weil er erklären wollte, daß unter dem Einfluß der von ihnen geſchaffenen Atmoſphäre ſogar der große Hegel, als er das Weltall in eine Syntheſe zuſammengefaßt, die hohe Bedeutung ſeines Werkes nicht verſtanden hatte. „Vor denen — ſetzte der Verfaſſer auseinander — die den Weg zum Gipfel des Berges ebneten, öffnete ſich die Ausſicht nur allmählich; als nun Hegel als erſter den Berg erklommen hatte, drückte ihn das Ungeheure des vor ihm ſich ausdehnenden Raumes nieder, Schwindel erfaßte ihn — und er begann von neuem einen Berg zu ſuchen, an dem ſein Auge, das ſich in die Unendlichkeiten verloren hatte, ausruhen könnte . . .“ „Das Anſchauen des Berges war ſo eng mit der ganzen Vergangenheit Hegels verbunden, daß er dieſen Anblick durchaus für ſich

aufbewahren wollte; natürlich fand er ihn nicht, als er den Gipfel erstiegen hatte — und Schrecken ergriff ihn."

Kein Wunder, daß auch das junge Geschlecht, das in Hegels Fußstapfen trat, auf halbem Wege stehen blieb und nicht den Mut hatte, die Wahrheit, die der Meister überliefert hatte, in die Tat umzuwandeln. Gegen diese Trägheit des Geistes, die Herzen, indem er den Quietismus und die Apathie mit seiner Vorstellung von der Religion Buddhas zu einem Begriffe verband, „den Buddhismus in der Wissenschaft" nannte, trat er in seinem letzten, vierten Briefe auf, der noch viel lyrischer ist als die vorhergehenden. „Jene philosophische Aussöhnung mit der Ordnung der Dinge, — rief er aus — welche die Wissenschaft bietet, wurde von den Schülern Hegels als endgiltige Aussöhnung, als vollständige, in sich abgeschlossene Beruhigung aufgefaßt, nicht aber als Aufforderung zur Tat." Indessen verlangt die Wissenschaft (d. h. die Philosophie Hegels) von dem Menschen das Opfer seines Ich. Die Sphäre der Wissenschaft — das ist „der Gedanke als der sich erkennende Geist", jedes Individuum also ist als ein Teil des Geistes „das Organ der Wahrheit" und muß sich demnach der Wahrheit, d. h. dem in der Natur und in der Geschichte sich offenbarenden Geiste, zum Opfer darbringen. „Man muß die Wissenschaft durchleben, wenn man sich dieselbe nicht nur formell aneignen will . . ." „Die Phänomenologie des Geistes durchleiden, dem Zweifel, der den Gedanken verzehrt, die bitteren Tränen der Augen und das heiße Blut des Herzens weihen, vor Skeptizismus abmagern, sich mit Leide berauschen, viel lieben und sehr lieben — und der Wahrheit alles aufopfern — das ist das Hohelied der Vertiefung in die Wissenschaft. Die Wissenschaft wird zu einem schrecklichen Vampir, zu einem Gespenst, das sich durch keine Beschwörung verscheuchen läßt; denn der Mensch hat es selbst

aus der eigenen Bruſt herbeigerufen und wird vergeblich einen Ort ſuchen, wo er ſich vor ihm verbergen könnte. Weit von ſich verjage er alſo den Traum, er dürfe zu beſtimmten Stunden in behaglicher Ruhe die Philoſophen leſen, um den Gedanken zu bilden und den Verſtand zu zieren. Schreckliche Fragen erheben ſich vor ihm, wohin der Unſelige blickt, flimmern ſie ihm vor den Augen, ſchreiben vor ſeinem Blicke mit den feurigen Buchſtaben Daniels und ziehen ihn weit, weit in eine unbekannte Tiefe! Und er wird der Zauberkraft des Abgrundes nicht widerſtehen können, der ihn lockt mit dem Dunkel geheimnisvoller Gefahr . . .“ Erſt der, welcher alle dieſe Qualen durchlebt hat, wird zum Herrn im Reiche der Wiſſenſchaft: „Und es wird ihn dann weder ihre Freiheit noch ihr Licht wundern, er wird ſich aber auch mit jener Beruhigung, die ſie im Gefolge führt, nicht begnügen.“

Sie wird ihm nicht genügen, da er das Bedürfnis empfinden wird, der Wahrheit, die er errungen, das Leben anzupaſſen, er wird begreifen, daß der Menſch ſeine Vollentwickelung erſt in der Sphäre der Tat, d. h. in der Sphäre „vernünftiger, ſittlich freier, aber leidenſchaftlich energiſcher Wirkſamkeit“ erreicht, denn erſt dann „wird er zu einem lebenden und ſelbſtbewußten Organ ſeiner Epoche“ — und das iſt ſein Ziel. Die ſchwache Seite Hegels und der deutſchen Philoſophie überhaupt beſtand nach der Anſicht Herzens darin, daß ſie bei der Sphäre des Gedankens ſtehen geblieben iſt; Frankreich — ſagt er — bildet in dieſer Hinſicht einen Gegenſatz zu Deutſchland, da es ſtürmiſch nach der Tat verlangt; andererſeits aber iſt es unfähig, ſich in jene bodenloſen Räume des Geiſtes zu vertiefen, in denen der deutſche Gedanke ſeinen Wohnſitz aufgeſchlagen hat. Vielleicht — endete Herzen — wird Rußland berufen ſein, das letzte Wort in der Geſchichte auszuſprechen.

Somit ſchloß er, ähnlich wie Heine, ſein Bild von der Philoſophie Hegels mit einem meſſianiſchen Traumgebilde von der Sendung Rußlands ab, welches das letzte Wort, die höchſte Inkarnation der in der Allwelt zum Bewußtſein gelangenden abſoluten Idee ſein wird. Näher jedoch hat er ſein Traumbild nicht erklärt; einerſeits konnte er es nicht der Zenſur wegen, anderſeits hatte dasſelbe in ihm zu jener Zeit noch keine beſtimmte Geſtalt angenommen. Später, im Ausland, fand er jenes neue Wort, das Rußland der Welt verkünden wird; es lautete: „Es lebe das Chaos, es lebe die Vernichtung" — d. h. daß er, mit Heine übereinſtimmend, von einer von Grund aus neuen Ordnung träumte, zu der der Weg durch die zerſtörende Raſerei der Revolution führte.

Doch iſt er tiefer und ſteht auch ſittlich höher als Heine. Dieſer ſtellte dem Chriſtentum als ſein und der zukünftigen Menſchheit Ideal eine Welt von ausgelaſſener Sinnlichkeit gegenüber; ihn beherrſchten einerſeits die Antipathie des Juden gegen das Chriſtentum, in dem er die Urſache ſeiner Erniedrigung erblickte, anderſeits ſeine vom ſemitiſchen Feuer fleiſchlicher Begierden entzündete Einbildungskraft. Herzen wäre dabei nie ſtehen geblieben; eine unendliche Sehnſucht trieb ihn in die Ferne; er war ein Gegner nicht nur der Ideale, welche die zeitgenöſſiſche Kultur geſchaffen hatten, ſondern auch aller durch die Revolution geheiligten Negationen dieſer Ideale; er verſank in dem Traum von der Welt des abſoluten Guten, das die Wahrheit, die ihm Hegel erſchloſſen hatte, verkörpern ſollte; da er aber wußte, daß er auf Erden dieſe Welt nie erblicken würde, anderſeits aber an den Himmel nicht glaubte, ſo verkündete er den Menſchen den Tod als „freudige Botſchaft". Auch jene Sehnſucht nach dem Abſoluten ſtellte ihn moraliſch höher. Er begeiſterte ſich für den Gedanken, daß er, als denkendes Weſen, einer der Ausdrücke des zum Bewußtſein

ſich durchringenden Abſoluten ſei, ein Organ der Wahrheit, und daß er ſomit dieſer Wahrheit ſich aufopfern müſſe. Er empfand dann die Bedeutung ſeiner Miſſion den Menſchen gegenüber, und dieſes Gefühl vereinigte ſich in ihm mit der edlen Begierde nach perſönlichen Opfern und Leiden für die Idee. Er nahm die Philoſophie Hegels, die ihn nach ſo vielen Mühen und Martern „den hohen Berg“ hinaufgeführt hatte, feierlich an und bekannte ſich als Prieſter, der berufen ſei, ſie den Menſchen zu verkünden. Heine beſaß dieſen Ernſt nicht. Das wird uns dann ganz beſonders klar, wenn wir die Abhandlung „Zur Geſchichte der Religion und Philoſophie“ mit ſeinen anderen Werken jener Epoche vergleichen. Wir hören da, ſelbſt in Augenblicken, wo er die erlöſende Kraft der Hegelſchen Philoſophie preiſend hervorhob, das unterdrückte Lachen eines Menſchen, der, obwohl er ſeine Sache rühmt, doch zugleich auch deren ſchwache und komiſche Seiten bemerkt — den im gegebenen Falle beſonders der Umſtand ergötzt, daß er auf Grund der Lehre Hegels ſich ſelbſt als den lieben Gott proklamieren kann. Für Heine war die Hauptſache nicht das Suchen nach Wahrheit, ſondern ſeine perſönlichen Sympathien und Antipathien, alſo griff er auch zu der Philoſophie Hegels wie nach einem Werkzeug, das er jeden Augenblick von ſich zu werfen bereit war, ſobald es ihm überflüſſig oder unbequem erſcheinen ſollte. Er ſchmückte ſich mit den Farben des Kultes Spinozas und Hegels, um mit Hilfe ihres Pantheismus, der die Materie mit dem Geiſt ineinanderfließen und Gott in der Natur und im Menſchen aufgehen ließ, poetiſch die Sinnlichkeit zu rechtfertigen und heilig zu ſprechen.

Herzen nahm in der revolutionären Bewegung Rußlands und Europas eine hervorragende Stellung ein. Als Meiſter in der rückſichtsloſen Negierung aller Kulturformen

ſtrebte er dem Anarchismus zu; unter allen denen, die den Beſtrebungen dieſer äußerſten revolutionären Fraktion ſtarke Grundpfeiler zu geben beſtrebt waren, war er in dieſer Richtung unbeſtritten der größte Philoſoph. Bei Heine warf der dichteriſche Genius einen Schatten auf die übrigen Gebiete ſeiner Wirkſamkeit, er ſteht mit der Revolution nicht unmittelbar in Verbindung, trotzdem aber exiſtiert zwiſchen der Welt ſeiner Träume und den Beſtrebungen ſeiner ſozialiſtiſchgeſinnten Stammesgenoſſen eine nahe Verwandtſchaft.

Prof. Maſaryk*) hat hervorgehoben, mit welcher Vorliebe Marx die Werke Heines zu leſen pflegte, und erblickte darin eine Bekräftigung ſeiner Annahme, daß Erbitterung und Grimm gegen die Welt eines der Hauptmerkmale in der Stimmung des Verfaſſers von Kapital und Arbeit geweſen ſeien. Heine wieder fühlte ſich ungleich ſtärker von einem anderen berühmten Sozialiſten angezogen, nämlich von Laſſalle, wovon der Brief, in dem er ihn Varnhagen als einen der talentvollſten, gebildetſten und ſcharfſinnigſten jungen Leute, denen er je begegnet, empfiehlt, ein beredtes Zeugnis ablegt. Und alle drei — Heine, Marx und Laſſalle — ſind durch ein dreifaches Band eng mit einander verknüpft: durch die gemeinſame jüdiſche Abſtammung, die gemeinſame Abhängigkeit von der Philoſophie Hegels, die ſie im Geiſte Feuerbachs begriffen, und durch die Gemeinſchaftlichkeit revolutionärer Konſequenzen im Bereiche der ſozialen Ordnung, die ſie von Hegel und Feuerbach ableiteten. Allerdings muß hier vorbehalten werden, daß Marx und Laſſalle, die bedeutend jünger als Feuerbach waren, dem Einfluß ſeiner Philoſophie erlagen, bevor ſie ſelbſtändig zu werden begannen, während Heine der Philoſophie Feuerbachs vorangegangen war und ſie ſozuſagen vorempfunden hatte: ſeine Geſchichte der

*) „Die ſoziale Frage."

Religion und Philoſophie in Deutſchland war eine Vorbereitung zu dem Werke Weſen des Chriſtentums mit dem Feuerbach ſieben Jahre ſpäter auf den Schauplatz trat.

Die Lehre Feuerbachs iſt ein vermittelndes Glied zwiſchen Hegel und dem ſpäteren Poſitivismus und Materialismus; unter ihrem Einfluß entfaltete ſich aus dem idealiſtiſchen Pantheismus der materialiſtiſche Atheismus; daher erſcheint ſie manchen nicht als das, was ſie wirklich iſt, d. h. als Entwicklung der Konſequenzen, die in den grundſätzlichen Behauptungen Hegels bereits enthalten waren, als Entdeckung des Geheimniſſes Hegels, aber auch als Auflehnung gegen Hegel; Prof. Bulgakow hat ſie mit Recht „eine große Kataſtrophe der Philoſophie“ genannt. Feuerbach richtete vor allem auf das religiöſe Problem ſeine Aufmerkſamkeit, als Grundlage der Religion aber erkannte er den Anthropomorphismus an; ſeiner Anſicht nach hatte der Menſch, indem er ſich vom Egoismus leiten ließ und die Einbildungskraft zu Hilfe nahm, ſein eigenes Weſen in Gott umgewandelt. Das wäre bereits reiner Atheismus; Feuerbach jedoch, in der romantiſchen Epoche erzogen, empfand noch das Schöne der Religion, war noch in die poetiſche Phraſeologie des Pantheismus verliebt und rief, da er die Idee Gottes nicht aufgeben wollte, den Menſchen zum Gotte aus. Ebenſo geſtimmt war Heine, aber der trockene und konſequente Marx verwarf die Phraſeologie Heines und Feuerbachs. Er riß von dem Menſchen die prächtigen Gewänder ſeiner Göttlichkeit herunter, beharrte jedoch bei jenem durch und durch materialiſtiſchen Kult deſſen, was jene Gewänder verhüllten, und gebot anzuerkennen, daß die Menſchen ſich gegenſeitig ergänzen, daß ſie, mit allen ihren Vorzügen und Gebrechlichkeiten zuſammengenommen, ſo ſind, wie ſie ſein ſollen, d. h. den vollkommenen Menſchen bilden.

War aber dies der Humanismus Feuerbachs? Verehrte dieser Denker, den Heine vorausgeahnt und von dem so Herzen wie auch Marx geistig abstammen, Gott in dem menschlichen Individuum als der Einzelperson oder in dem Sammelmenschen, d. h. in der Menschheit? Feuerbach selbst sprach sich darüber nicht ganz klar aus; allerdings predigte er die Religion der Menschheit, aber aus Furcht vor dem Demagogismus, der daraus abgeleitet werden konnte, verlieh er ihr zuweilen eine Gestalt, die an den späteren Kult des „Übermenschen" bei Nietzsche erinnert. In der Frage indessen, die oben aufgeworfen wurde, berührten sich seine Lehre und die Lehre Hegels, welche die Quelle jener war, aufs Unmittelbarste mit dem Leben, denn je nach den beiden Antworten auf diese Frage bildeten sich zwei von Hegel und Feuerbach herrührende und im Verhältnis zur bestehenden Ordnung der Dinge absolut negierende Richtungen: der Anarchismus und der Sozialismus. In ihrer destruktiven Wirkung auf die Kultur hinwieder traten die Einflüsse zweier Kräfte hervor, die sich an der Kultur Europas aktiv betätigten, dasselbe aber vom anderen Ufer betrachteten. Das sind die Russen und die Juden. Dem Anarchismus drückten die Russen den Stempel ihres Geistes auf, im Sozialismus behaupteten die Juden die hervorragendste Stellung.

Der Anarchismus hatte unmittelbar und von selbst seinen Ursprung in der Lehre Feuerbachs. Denn sobald der Mensch bis zu den Höhen der Göttlichkeit erhoben wird, wird alles, was ihm Fesseln anlegt, also alle religiösen, sozialen, politischen Einrichtungen, überflüssig — und man kann in den Ruf ausbrechen: „Es lebe die Anarchie der Gottmenschen." Um dagegen den Sozialismus aus dem Kult des Sammelmenschen herzuleiten, mußte man diesem Kult nicht nur antiaristokratische sondern auch ausgeprägt antiindividualistische

Merkmale verleihen, d. h. man mußte, indem man ſich auf den Grundſatz der abſoluten Gleichheit aller Menſchen ſtützte, als höchſtes Maß nicht die Qualität, ſondern die Quantität annehmen. Daraus wieder folgte der Schluß, daß weder Gott noch der abſtrakte Menſch der Endzweck der Geſchichte ſind, ſondern der lebende Menſch, die lebende Menſchenmaſſe, unter der der Proletarier mit ſeinen brennendſten materiellen Bedürfniſſen das quantitative Übergewicht hat.

Es wäre ſelbſtverſtändlich eine Übertreibung, wollte man behaupten, daß die Juden den Sozialismus geſchaffen haben; die ſozialiſtiſchen Träume ſind ſehr alt; in der Marx vorangehenden Epoche verlieh ihnen Rouſſeau Ausdruck, ſpäter entwickelten aus Rouſſeaus Schriften Fourier in Frankreich und Owen in England ihre Theorien, beide ließen jedoch trotz des augenblicklichen Aufſehens, das ſie hervorriefen, keine dauernden Spuren zurück; ſie ſind nur die Vorläufer von Marx. Dieſer war der erſte, der dem Sozialismus eine feſte theoretiſche Grundlage gab; ſein Name wird von da an zum Loſungswort in der Geſchichte des Sozialismus, ſeine Werke werden zum Evangelium und ſeine Stammesgenoſſen zu den eifrigſten Verkündern dieſes Evangeliums. In ähnlicher Weiſe hatte auch der Anarchismus nichtruſſiſche Vorläufer wie Max Stirner oder Proudhon, die übrigens einander ſo unähnlich ſind — auch hatte er hervorragende Vertreter außerhalb Rußlands, ja ſogar unter den Juden, ſo in Eliſée Reclus; was aber wäre der Anarchismus ohne einen ſo ſcharfſinnigen Denker und glänzenden Schriftſteller wie Herzen, was ohne einen ſo leidenſchaftlichen, feurigen Organiſator wie Bakunin? In unſeren Zeiten wieder hat Fürſt Kropotkin die Aufgaben, welche Herzen und Bakunin unter einander teilten, auf ſich genommen, d. h. er zeichnete ſich gleichzeitig als Theoretiker und Organiſator aus. Schließlich verfiel der größte Schrift-

ſteller, den Rußland erzeugt hat — Leo Tolſtoj — auf den Gedanken, eine Syntheſe des Anarchismus mit dem Evangelium zu ſchaffen, und hat dieſem Werke alle Kräfte ſeines Geiſtes gewidmet.

Der Umſtand, daß der ruſſiſche Revolutionismus und der jüdiſche Revolutionismus, nachdem ſie am anderen Ufer der europäiſchen Kultur gegenüber Stellung genommen, ihren deſtruktiven Drang in verſchiedener Weiſe offenbaren, iſt leicht zu erklären. Die Ruſſen, die Europa vom anderen Ufer betrachten, haben ihr ungeheueres Reich, das in zwei Weltteilen ſich ausdehnt, im Rücken, haben alſo (oder hatten es wenigſtens bis jetzt) das Recht, ſtolz mit Herzen zu wiederholen, daß ihnen Europa durchaus entbehrlich, daß alles, was dort geſchieht, für ſie gleichgiltig ſei, daß ſie Europa gegenüber nur Zuſchauer ſeien und nichts weiter. Die Lage der Juden iſt eine andere: ſie ſtellten ſich nur geiſtig am anderen Ufer auf; da ſie keinen eigenen Staat haben und über alle Länder Europas zerſtreut ſind, ſind ſie phyſiſch mit Europa verbunden; in den Strudel des europäiſchen Lebens hineingezogen, können ſie nicht paſſive Zuſchauer ſein; jede europäiſche Erſchütterung wirkt unmittelbar, ſo oder ſo, auf ſie ein; ſeit vielen Jahrhunderten verfolgt und mißhandelt, verachtet bis auf den heutigen Tag, konnten ſie gegen Europa nur feindliche Gefühle nähren; da aber von allen jenen Mächten, welche die Kultur geſchaffen haben, ihnen das Chriſtentum beſonders fremd gegenüberſteht, ſo wandten ſie ſich vor allem gegen dieſes.

Der Haß erzeugte unter den radikalen Schichten des jüdiſchen Volkes die Begierde der Zerſtörung; ſoll aber mit Erfolg zerſtört werden, ſo muß man etwas haben, das man dem, was der Zerſtörung preisgegeben wird, gegenüberſtellen kann, oder mit anderen Worten: will man die beſtehende

Ordnung beſeitigen, ſo genügt es nicht zu wiſſen, was auf ihren Trümmern errichtet werden ſoll, ſondern man muß auch den Plan des zukünftigen Baues mit Geſchick entwerfen. Denn ſich des Zieles genau bewußt ſein, heißt Kraft im Handeln beſitzen. Nun aber iſt das Ziel des Anarchismus, der das Ideal eines auf Erden unerreichbaren Paradieſes predigt, unbedingt nicht zu realiſieren; es iſt ein goldener Traum, der dem Gemüte der Menſchen entſprechend entweder harmlos mit der Einbildungskraft koſt und ſie den Schmerzen des Lebens entrückt, oder in ihr die wilde Begierde der Vernichtung entfacht; auf dem einen Pol ſteht hier der zarteſte aller Dichter, Shelley, auf dem entgegengeſetzten — die Degenerierten und Verbrecher mit Bomben: die Reihe der Zwiſchenſtufen nehmen ſehr verſchiedene Charaktere ein, die aber alle ein gemeinſchaftliches Merkmal aufweiſen: Mangel an Sinn für die Wirklichkeit. Eine Zerſtörung, welche *ſie*, von den Segenswünſchen der mit der Welt zerfallenen Viſionäre begleitet, bei Beteiligung von Tollköpfen und Narren durchſetzen würden, könnte keinen anderen Ausgang haben als die Reaktion und die Rückkehr zu den alten Formen. Das eben befürchtete der radikale Judaismus; da er alſo der Vernichtung des Chriſtentums ſicher ſein wollte und dem ihm angeborenen Organiſationsſinn folgte, verband er ſich in der Perſon ſeiner revolutionären Vertreter aufs engſte mit dem Sozialismus und betrat den Kampfplatz mit einem wohlüberlegten Operationsplan nicht nur was das Zerſtören anbetrifft, wie bei den Anarchiſten, ſondern auch was den auf die Zerſtörung folgenden Bau des ſozialiſtiſchen Zukunftsſtaates anbelangt, in dem die Religion eine Privatſache ſein wird, oder, wie Marx das näher erklärt, ein Opium zum Gebrauch für Dummköpfe.

Ich wiederhole, daß es nicht erlaubt iſt, die Stellung Heines zum Sozialismus mit dem Verhältnis Herzens zu

den anarchistischen Strömungen in eine Linie zu setzen. Dagegen ist die geistige Verwandtschaft des Dichters mit Marx und Lassalle nicht zu verleugnen. Der Sozialismus dieser letzteren gebot in seinem Programm denselben Haß gegen das Christentum, den wir bei Heine finden. Enger jedoch berührte sich Heine mit Lassalle. Denn Marx, indem er die patriotische Idee verwarf, verwarf damit auch die Judenfrage, Lassalle aber war, wie Heine, jüdischer Patriot: in seinen Briefen erzählt er, wie er noch als Kind davon träumte, daß er sich im Kampfe um die verlorene Freiheit an die Spitze des jüdischen Volkes stellen werde, und dementsprechend hatte in gereiften Jahren sein Haß gegen das Christentum nicht einen doktrinären Charakter wie bei Marx, sondern einen aktuellen; entrüstet darüber, daß man seine Stammesgenossen der Ritualmorde beschuldigte, schrieb er, es könnte der Augenblick kommen, da die Juden wirklich im christlichen Blute für alles erlittene Unrecht Genugtuung suchen würden. Schließlich verband Lassalle, so wie Heine, seinen jüdischen Patriotismus mit deutschem Patriotismus.

Es ist klar, daß das Gemeinsame der destruktiven Absichten gegen die europäische Kultur eine gegenseitige Neigung beider destruktiven Elemente zur Folge hatte. Heine fühlte sich von Rußland angezogen, aber nicht von einem gegen die Zaren sich erhebenden Rußland, das damals noch nicht da war und das er nicht voraussahnte, sondern von dem zarischen Rußland, das demütig zu den Füßen Nikolaus I. lag, des gefürchtetsten Herrschers in Europa. Überaus treffend verstand der Dichter, welch ausgezeichnetes, wenn auch unbewußtes Werkzeug zur Vorbereitung der Revolution eben der Despotismus sein kann. Er verstand, daß der revolutionäre Nihilismus, der sich in vernichtendem Sturme auf die Kultur stürzt, weniger gefährlich ist, als der Nihilismus despotischer Herrschaft, der tiefer ein-

greift, da er die Freiheit des Gedankens und der Initiative, d. h. das, was eine unerläßliche Bedingung der Kultur ist, und ohne das diese nicht existieren kann, in Fesseln hält und ertötet. Es gefiel Heine, daß die Zaren den Adel, oder das einzige einer vernünftigen, gemäßigten Opposition fähige Element, niedergetreten, daß sie sich das Entscheidungsrecht in Glaubenssachen angemaßt und auf diese Weise die Herrschaft über die Gewissen an sich gerissen hatten — es gefiel ihm, denn er ahnte, daß alles das ein Dahinsiechen der religiösen und sittlichen Gefühle und die Materialisierung der Gesellschaft nach sich ziehen mußte, und daß auf einem Boden, aus dem man die Saat der Religion und aller freiheitlichen Traditionen herausgerissen hatte, die revolutionären Sturmwinde um so freier werden wüten können. Wie charakteristisch sind die Eindrücke, die er auf dem Schlachtfelde von Marengo empfand, welches er in Gesellschaft eines deutschen Livländers besuchte! Diese Begegnung brachte ihm die Veränderlichkeit des Schicksals in Erinnerung: das Werk der Revolution ruhte vordem in der Hand Napoleons, nun aber, nach dessen Falle, muß selbst der eifrigste Revolutionär Rußland den Sieg wünschen, da von ihm die Erlösung der Welt abhängt. „Was die Alarmisten — fügte der Dichter hinzu — bisher über die Gefahr gefabelt, der wir durch die Übergröße Rußlands ausgesetzt sind, ist töricht. Etwas mehr oder weniger Knechtschaft, darauf darf es uns nicht ankommen, wo das Höchste, die Befreiung von den Resten des Feudalismus und Klerikalismus, zu gewinnen ist. Man droht uns mit der Herrschaft der Knute, aber ich will gern etwas Knute aushalten, wenn ich sicher weiß, daß unsere Feinde sie mitbekommen“ ... Und wahrlich — schloß er — wenn irgend ein Deutschrusse, wie mein livländischer Reisegefährte, prahlerisch patriotisch tut und von unserem Rußland und unserem Diebitsch spricht, so ist

mir, als hörte ich einen Hering, der das Weltmeer für sein Vaterland und den Walfisch für seinen Landsmann ausgibt."

Als Heine diese Worte schrieb, sah er gewissermaßen mit dem Blick eines Sehers den zukünftigen gewaltigen Sturm voraus, bei dessen Sausen jener Ozean sich mit drohender Schnelligkeit den Ufern Europas zuwälzen wird, auf den empörten Wogen aber seine dahineilenden Stammesgenossen — doch nicht in der elenden Rolle der Heringe, sondern als Gefährten der Walfische, vielleicht sogar an deren Spitze, mit der Losung der Vernichtung und des Todes die alte Weltordnung bedrohend. Die Ahnung des Dichters hat sich erfüllt. Es ist heute bekannt, welch tätigen Anteil die Juden an der Verbreitung radikal-fortschrittlicher Ideen in der russischen Gesellschaft genommen haben, wie hervorragend ihre Bedeutung in der heutigen freiheitlichen Bewegung ist, und mit welchem Enthusiasmus das ganze oppositionelle Rußland die Idee der Gleichberechtigung der Juden begrüßt hat.

I.

# Chriſtlicher Anarchismus. Graf Leo Tolſtoj.

Bakunin rief zur abſoluten Vernichtung auf. Für Menſchen, die an die „praktiſche Arbeit“ getreten ſind — mit dieſem Namen bezeichnet er die Vernichtung — iſt jegliches Vernünfteln über eine neblige Zukunft ein Verbrechen. „Zerſtörung — leſen wir in einer der anonymen, ihm zugeſchriebenen Broſchüren, die, ſollten ſie auch nicht aus ſeiner Feder gefloſſen ſein, trotzdem die Richtung ſeiner Wirkſamkeit ausgezeichnet charakteriſieren — ununterbrochene, raſtloſe, rückſichtsloſe, crescendo vorwärtsſchreitende Zerſtörung, bis daß im Bereiche der exiſtierenden Geſellſchaftsformen nichts mehr zum Zerſtören übrig bleibt — das iſt die Aufgabe, der wir uns ausſchließlich hingeben ſollten; ſo verlangt es das Geſetz der Notwendigkeit und der ſtrengen Konſequenz.“ Ein mächtiges Mittel zur Erreichung dieſes Ziels iſt das Morden jener höchſten Würdenträger, „in denen ſich die Formen der heutigen Verfaſſung verkörpern.“ Je größer die Panik unter den herrſchenden Schichten, um ſo leichter die Arbeit der Zerſtörung. Karakoſow und Berezowski gaben mit ihren Attentaten auf Alexander II. das Beiſpiel, dem, nach Bakunin, die Maſſe folgen müßte. Mögen die Taten Karl Moors und ſeiner Gefährten ihr ein Vorbild ſein, doch — fügt er hinzu — „weg

mit dem Idealismus, der uns beim Handeln hindert; an seine Stelle trete die strenge, kalte, erbarmungslose Konsequenz."

Diese revolutionären Aufforderungen Bakunins trugen Früchte in der Gestalt terroristischer Organisationen, deren berüchtigtstes Werk die Ermordung des Zaren Alexanders II. war; dies geschah zu einer Zeit, die selbst vom Standpunkt der Revolution aus betrachtet am schlechtesten gewählt war, denn gerade zu jener Zeit, da der Zar unter dem Einfluß des Ministers Loris-Melikows den Weg liberaler Reformen betreten wollte, einen Weg, den er zu Anfang seiner Regierung eingeschlagen und den er später nach dem polnischen Aufstande wieder verlassen hatte.

Der Boden, auf dem die von Bakunin gestreute Saat terroristischer Anschauungen am leichtesten aufkeimen und emporblühen konnte, war ein mystischer, auf den romantisch-slavophilischen Anarchismus Herzens gestützter Kult des russischen Bauern als des Trägers neuer, höherer Kulturelemente, und der russischen Gemeinde als des Keims der zukünftigen Verfassung eines im Geiste anarchistischer Ideale umgestalteten Rußlands. Diese Richtung jedoch unterlag gar bald dem Einfluß der materialistischen Philosophie und streifte daher die romantischen Elemente der Lehre Herzens von sich. In der russischen Literatur und Gesellschaft ist sie unter dem Namen „Narodnitschestwo" (Volkstum) bekannt. Infolge der Mißerfolge und Enttäuschungen im Kampfe mit der Regierung erschüttert, fand sie ein Gegengewicht in der Ideologie der strenggläubigen Bekenner der Marxischen Doktrin, die statt des „Glaubens an das Volk" den zukünftigen Sieg des Proletariats zu verkünden begannen. Um das Jahr 1890 entbrannte in den russischen Zeitschriften zwischen dem „Volkstum" und dem Marxismus ein Streit, der lebhaft an jenen Kampf erinnert, den einst Bakunin mit Marx geführt hatte.

Die Reaktion in der inneren Politik, mit der die Regierung auf die revolutionäre Gährung in der Gesellschaft antwortete, begann seit der Thronbesteigung Alexanders III. mit von Jahr zu Jahr zunehmender Ergrimmtheit zu wüten. Es hatte den Anschein, daß die Revolution endgültig niedergeworfen und die Befreiung Rußlands von dem Joche der keiner Verantwortlichkeit unterliegenden und allmächtigen Bureaukratie in eine sehr weite Zukunft hinausgeschoben sei. Der natürlichen Ordnung der Dinge zufolge mußte der Gedanke auftauchen, daß zur Bekämpfung dieses, jegliche Regung erdrückenden Ungetüms unbedingt neue Wege und andere Mittel zu suchen seien.

Und es betrat damals den Schauplatz ein Mann, dessen revolutionäre Wirksamkeit im vollsten Widerspruch stand zu Herzen und Bakunin. Ebenso wie Herzen für das allgemeine Wohl und Glück begeistert, ebenso frei von den Fesseln der Vergangenheit und der Gegenwart, ebenso durchdrungen von dem Glauben an die Unfehlbarkeit der Vernunft — übernahm er das Werk Herzens und wandte, von der Erfahrung der Epoche bereichert, den russischen Gedanken von dem Zweifel und der Zerstörung ab und Gott zu. — Darin besteht das unsterbliche Verdienst Tolstojs, darauf beruht seine ungeheure Bedeutung. Wir sahen, daß der hemmende Zügel, der Herzen von der Einseitigkeit und Wildheit der revolutionären Doktrinen zurückhielt, der Sinn für das Schöne war — am Steuer der geistigen Entwicklung Tolstojs aber stand als Lenker der Sinn für die Sittlichkeit. Dadurch unterscheiden sie sich. Herzen wußte gewöhnlich gleichgiltig, zuweilen aber leidenschaftlich von dem Schrecken des Blutvergießens zu reden, das als Folge der zerstörenden Revolutionsströmungen des Jahrhunderts kommen sollte; Tolstoj schauderte schon vor dem bloßen Gedanken daran und an jedes Leid, das der Mensch

seinem Nächsten zufügt, zurück. Gleich seit Beginn seines Schaffens mit der Frage der Selbstvervollkommnung beschäftigt, konnte er unmöglich ein rücksichtloses Verfahren beim Streben zum Ziel gutheißen, da ein solches sich mit den sittlichen Prinzipien nicht vereinbaren ließ; im Laufe der Jahre aber bekräftigte sich in ihm immer mehr die Überzeugung, die er später in seiner „Auferstehung" mit solcher Kraft ausgedrückt hat, daß das Gesetz der Liebe rücksichtslos sei, da, „im Falle man anerkennt, daß irgend etwas, wenn auch nur in einem einzigen Augenblick und in irgend einem einzigen Ausnahmefall, richtiger sein kann als das Gefühl der Liebe, des Mitleids und der Menschlichkeit, es kein Verbrechen gibt, das sich nicht ohne Gewissensbisse an den Menschen verüben lasse."

Um aber von einem solchen Gefühl erglühen zu können, muß man frei sein von Bosheit und Hochmut, von Haß und Begehrlichkeit — überhaupt von allen Leidenschaften. Herzen aber, der seinen Gedanken vollständig von den Fesseln, welche Religion, Staat und das soziale Leben auferlegen, emanzipiert hatte, hatte nicht bemerkt, daß die von alledem befreite Vernunft immer noch der Sklave der Leidenschaft sein kann — und nur das Gefühl des Schönen errettete ihn davor, in die Gehässigkeit und den Schlamm lärmender Kaffeehäuser und revolutionärer Klubs zu versinken. Erst Tolstoj begriff — dank der Lebendigkeit seines moralischen Sinnes — daß die Erlösung des Gedankens, zu der Herzen aufrief, nur eine halbe Erlösung war, und daß die halbfreie Vernunft nicht nur nicht imstande war, die Bedeutung des Lebens zu erkennen, sondern gerade im Gegenteil — wovon Herzen selbst ein lebendiges Beispiel war — zur Negation des Lebens und des Lebenszieles und, was dem folgt, zur Verzweiflung und Verwerfung des moralischen Gesetzes führte. Also — folgerte Tolstoj —

laßt uns das Leben nicht mit einer halbfreien Vernunft, ſondern durch das Leben ſelbſt erkennen, d. h. laßt uns ſo leben, als hätte das Leben Bedeutung und Ziel; — das Leben kann aber nur in dem Falle Bedeutung und Ziel haben, wenn es die Grenzen des Raumes und der Zeit überſchreitet, wenn es unendlich iſt — alſo befreien wir uns davon, was uns an die Erde ſchmiedet, d. h. von den Feſſeln der Leidenſchaft, und erſt dann wird die nun nicht mehr halbfreie, ſondern vollſtändig freie Vernunft das Ziel des Lebens erkennen und begreifen, daß dieſes Ziel Gott und die Erfüllung ſeines Willens iſt. Kurz geſagt: Der vernünftige Menſch, der das Leben leidenſchaftslos betrachtet, muß nach Tolſtojs Anſicht Gott anerkennen. Sobald er aber Gott anerkannt hat, iſt er gezwungen, auch dies anzuerkennen, daß Gott jedem Menſchen Gelegenheit geben mußte, ſeinen Willen zu erkennen und zu erfüllen. Die Gelegenheit, der Weg dazu iſt die Vernunft. Einen anderen Weg kennen wir nicht. Die Vernunft erkennt alſo, es ſei Gottes Wille, daß die Menſchen ſich gegenſeitig lieben ſollen. Von der Erfüllung dieſes Willens hängt nicht nur der Friede und das Glück jedes einzelnen Menſchen ab, ſondern auch die Glückſeligkeit der Geſellſchaft. Es hat Menſchen gegeben, die, mit einer mächtigeren Vernunft begabt, ihr Leben umfaſſenderem und tiefem Nachdenken darüber widmeten, wie man gut und glücklich, d. h. einmütig mit dem Willen Gottes leben ſoll — und das ſind die Schöpfer der Religionen. Und abermals befiehlt die Vernunft anzuerkennen, daß die beſte Lehre der Religion — oder des mit dem Willen Gottes übereinſtimmenden Lebens das Evangelium iſt. Aber auch im Evangelium gibt es Dinge, die der Vernunft widerſprechen, die Chriſtus weder ſagen noch tun konnte, ſo z. B. die Wunder; das ſind ſpätere Erfindungen und Zuſätze, welche die Vernunft uns verwerfen heißt.

Das führte Tolſtoj durch. Er „reinigte“ das Evangelium und ſchränkte die Lehre Chriſti auf fünf Gebote ein: Du ſollſt nicht töten, Du ſollſt nicht ehebrechen, Du ſollſt nicht ſchwören, Verzeihe denen, die dir Unrecht getan und Liebe deine Feinde. Indem Tolſtoj dieſe Gebote mit der ihm eigenen unbeugſamen, unerbittlichen und furchtloſen Genauigkeit auf das Leben anwandte, widerſetzte er ſich nicht nur allen beſtehenden chriſtlichen Bekenntniſſen, ſondern auch jeglicher Staatsordnung. Denn das Gebot Verzeihe denen, die dir Unrecht getan, verdammte die Gerichtsbarkeit und das, was mit ihr zuſammenhängt, alſo die Gefängniſſe und alle Strafen; das Gebot Liebe deine Feinde enthält die Verdammung des Krieges und des Militärſtandes; ſchließlich können vor dem Gebot Du ſollſt nicht ſchwören weder die Gewalt noch das Anſehen des Staates beſtehen, der von ſeinen Untertanen den Eid der Treue verlangt.

Kurz, die Lehre Tolſtojs iſt Anarchismus, doch ein Anarchismus ohne Dynamit, ein chriſtlicher Anarchismus, der unerſchütterlich auf das die Grundlage des ganzen Evangeliums bildende Prinzip „Du ſollſt nicht widerſtreben dem Übel“ geſtützt iſt. Und dieſe Eintracht mit dem Anarchismus, obwohl ſie ſich ausſchließlich nur auf das Gebiet der Theorie beſchränkt, ſchreckte oft ſogar ſolche zurück, die für den hohen Geiſt des großen Schriftſtellers Sympathie empfanden. Wenn Tolſtoj den Staat zerſtört, was wird er denn dann — ſo fragte man ſich — an die leere Stelle ſetzen?

Darauf antwortete Tolſtoj und ſchloß durch die ſchlichte Gewalt ſeiner Worte den Gegnern den Mund. „Weder zerſtöre ich, noch baue ich — lauten kurzgefaßt ſeine Worte — ſondern ich bin und will ein Chriſt ſein, mein Glaube aber weiſt mir ausdrücklich, was gut und was böſe iſt. Und ſo glaube ich, daß unſer Leben nicht uns, ſondern Demjenigen

gehört, der uns dieſes Leben gegeben hat, indem er uns auf die Erde herabſandte, und zu dem wir nach dem Tode zurückkehren werden. Ziel des Lebens iſt demnach die Erfüllung Seines Willens, dieſer Wille aber iſt klar und einfach, er beruht darauf, daß wir uns gegenſeitig lieben ſollen. Wenn ich alſo nicht die Kraft habe, dem Nächſten ſo zu tun, wie ich wollte, daß man mir täte, ſo möge ich ihm wenigſtens das nicht tun, was ich nicht wollte, daß man es mir täte. An die ſtaatliche Ordnung brauche ich nicht zu denken, das iſt Gottes Sache. Ich glaube aber feſt daran, daß Gott ſeinen Willen unſerer Vernunft und unſerem Herzen nicht der Unordnung, ſondern der Ordnung wegen offenbart hat, und daß aus der Erfüllung dieſes Willens nur das Gute fließen kann. Was aber mit dem Staate geſchehen wird, wenn ich ſtets Gottes Willen erfüllen werde, das weiß ich nicht — und ich ſage nicht, daß ich es nicht wiſſen wollte, wohl aber, daß ich es nicht wiſſen kann."

Mit dieſen Worten erhob ſich Tolſtoj zu einer Höhe, wo ihn kein Pfeil der Kritik mehr erreichen kann. Denn das iſt allzu klar und einfach, daß der Wille Gottes gegenſeitige Liebe verlangt, und daß, ſollte dieſer Wille erfüllt werden, auf Erden ein Paradies erſtehen würde, in dem alle politiſchen Organismen überflüſſig, ja ſogar unmöglich werden müßten. Mit Tolſtoj dem Philoſophen, Theologen und Exegeten kann man ohne Ende disputieren; die Willkür ſeiner Behauptungen in dieſen Angelegenheiten iſt augenſcheinlich. Sich aber mit ihm als Moraliſten meſſen zu wollen, iſt ausgeſchloſſen. Die Tugenden, die er empfiehlt, ſind die vollkommenſten und duftendſten Blüten des Chriſtentums. Hoch über das Niveau der Geſamtheit erhob ſich der, welcher ſie verkündet; er weiß, daß das Ziel ſeines Lebens, das hier nicht endet, dort, im Jenſeits, in Gott iſt, der ihn herabgeſandt hat und zu dem

er zurückkehren muß; und jugendlich durchdrungen von der Macht des Menschen, spannt er alle Kräfte an, um in seinem stolzen und verwegenen Fluge das kaum vereinigten Anstrengungen vieler zugängliche Ziel zu erreichen. Vielleicht werden ihn die Kräfte verlassen . . . doch ist es gut, ihm mit dem Auge und dem Gedanken zu folgen; im unveränderlichen Blau des Himmels gebadet, belebt und erquickt sich die Seele.

In der ganzen Lehre Tolstojs steckt eine logische Inkonsequenz. Es hat bisher außer Dostojewsky in der Weltliteratur keinen gleich tiefen Kenner der Menschenseele gegeben, niemanden, der die ganze verzweiflungsvolle Mannigfaltigkeit des Ekelhaften, dessen der Mensch fähig ist, und alle Nuancen der Sünde so genau erforscht und so erschütternd dargestellt hätte — aber auch keinen Optimisten, der Tolstoj gleichkäme. Denn obwohl dieser in alle Schlupfwinkel des Bösen in der menschlichen Seele eingedrungen ist, glaubt er doch fest an den leichten Sieg der Wahrheit, deren Herrschaft die allmächtige Vernunft im Namen des in ihr ausgeprägten Willens Gottes befestigen wird. Die Macht des Bösen in der menschlichen Natur — d. h. daß die Vernunft schon durch die Erbsünde verdorben ist, und daß diese Tatsachen alle ethischen auf das Christentum gestützten Systeme berücksichtigen müssen — erkennt Tolstoj nicht an. Infolgedessen verwirft er alle Kompromisse mit dem Bösen und jegliche Nachsicht. Also bestehen die Institutionen der Kirche und des Staates nicht deswegen, um die bösen Triebe der menschlichen Natur in Schranken zu halten, sondern im Gegenteil — diese Institutionen haben die dem Menschen angeborene Neigung zum Guten irregeleitet. Also müsse man ihr Joch abschütteln; es ist dies ein Joch, das Egoismus, Bosheit und Leidenschaft geschaffen haben und aufrechterhalten. Je mehr freie und vernünftige Menschen es geben wird, d. h. solche, die der Stimme des Willens Gottes,

den er ihrer Vernunft eingeprägt hat, folgen werden, um so schneller wird die heutige böse Ordnung zusammenstürzen und die Herrschaft des Guten anbrechen.

„Suchet das Reich Gottes und seine Wahrheit und das Übrige wird euch gegeben sein" — sagt Nekludow auf der letzten Seite von Tolstojs Roman „Auferstehung" — wir aber suchen nur „das Übrige" und können es natürlich nicht finden. — Und dieser Vorzug des Reiches Gottes vor „dem Übrigen" ist für Tolstoj eine so klare Sache, daß nur ein Wahnsinniger annehmen könnte, daß es etwas Wichtigeres gäbe als die Erfüllung des göttlichen Gesetzes. Wer ist nun wahnsinnig? Er oder alle anderen Menschen?

Und man könnte wohl denken, daß es Augenblicke gibt, in denen beim Anblick der Leiden und des allgemeinen Elends und infolge des Gefühls eigener Vereinsamung ein ähnlicher Zweifel auch den Verfasser der „Auferstehung" ergreift. Am Schlusse dieses Romans entwirft er in wenigen Zeilen mit genialem Federstrich die Gestalt eines Menschen, der wie lebendig vor uns steht und eine lebendige Parodie auf Tolstoj selbst zu sein scheint, da hier der Rationalismus dieses folgerechtesten und furchtlosesten Denkers bis zur äußersten Konsequenz durchgeführt wird.

In Sibirien begegnet Nekludow auf einer Fähre einem zerlumpten Bauern, in dessen ganzer Gestalt sich Entschiedenheit, Energie und Starrsinn widerspiegeln. Man beginnt eben in den Kirchen des am Ufer liegenden Städtchens zu läuten. Alle Anwesenden nehmen die Mützen ab und bekreuzen sich. „Und du, Alter, betest du nicht?" fragt den Zerlumpten der Droschkenkutscher Nekludows; „bist du etwa nicht getauft oder was?" — „Und zu wem soll ich denn beten?" versetzt der Alte mit streitlustiger Entschiedenheit im Tone. — „Na, natürlich zu Gott." — „So zeige mir doch,

wo er ist, dieser Gott!“ „Wo? Natürlich im Himmel.“ — „Warst du denn da?“ — „Zu welchem Glauben bekennst du dich also, Väterchen?“ fragt ihn darauf ein anderer. — Ich habe gar keinen Glauben; ich glaube mir selbst und sonst niemandem.“ — „Wie kann man sich selbst glauben, da kann man sich doch leicht irren.“ — „Nie.“ — „Woher kommen denn die verschiedenen Bekenntnisse?“ — „Daher, daß man den Menschen glaubt und nicht sich selbst; auch ich habe den Menschen geglaubt, bin herumgetappt und habe mich so verirrt, daß ich mich nicht mehr herausfinden kann. Da gibt es Altgläubige und Neugläubige, Popisten und Antipopisten, Geißelbrüder und Verschnittene, Milchesser und Sabbathfeierer. Jeder lebt sich selbst, — und da sind sie auseinandergekrochen wie junge Hunde, die noch blind sind.“ — „Und hast du schon lange keinen Glauben?“ — „Oh, schon an die 23 Jahre sind sie hinter mir her. In die Gerichte haben sie mich geschleppt und zu den Popen, mit Verrückten haben sie mich eingeschlossen. Sie konnten mir aber nichts machen, denn ich bin frei. Dein Name? fragen sie mich. Darauf ich: Habe keinen Namen, keine Eltern, kein Vaterland, bin ein Mensch. Wie alt? Hab' meine Jahre nicht gezählt, auch könnte ich sie nicht zusammenzählen, denn ich war immer und bin und werde sein. Mein Vater ist Gott, meine Mutter — die Erde.“ — „Also erkennst du den Zaren nicht an?“ — fragen sie weiter. „Warum soll ich ihn nicht anerkennen? Er — er ist der Zar, und ich — bin ich.“ — Einige Zeit später begegnet Nekludow diesem Philosophen im Bauernkittel in einer der Hauptstädte Sibiriens im Gefängnis, das er mit Erlaubnis des Gouverneurs in Gesellschaft eines gelehrten Engländers besucht. Der Engländer hört anfangs den Auseinandersetzungen des wunderlichen Alten aufmerksam zu, doch nicht lange, da es sich nicht verlohnt. „He is crazy“ (er ist verrückt), wendet er sich an Nekludow.

Und in der Tat erſcheint auf dem Grunde des unerbittlichen Kampfes ums Daſein, in dem ſeit der früheſten Morgendämmerung der Geſchichte die Individuen und Völker ſich gegenſeitig ausrotten, wie eine Art von Wahnſinn jene Verblendung Tolſtojs von der Allmacht der Vernunft, die plötzlich, un beau matin, den ihr eingeprägten Willen Gottes erkennen und die Erde in das Reich Gottes verwandeln werde. Deswegen auch beſitzt die auf die Macht des Böſen in der menſchlichen Natur keine Rückſicht nehmende Lehre des großen ruſſiſchen Reformators keine ſchöpferiſche Kraft; ihre Bedeutung iſt nur negativ. Aber in dieſem Bereich vollführte ſie ein großes Werk. Von allen Mächten, die den Zarismus untergruben, war ſie die drohendſte, da ſie unüberwindlich war: während die revolutionären Organiſationen in ungleichem Kampfe mit der Regierung unterlagen, ſchuf Tolſtoj nicht mit dem Schwerte, nicht mit Dynamit, ſondern durch die unſterbliche Gewalt ſeines von der Wahrheit des Evangeliums begeiſterten Wortes eine durchaus ungreifbare, für jegliches organiſierte Unrecht tödliche ſittliche Atmoſphäre, in der die antichriſtliche Idee des Zarismus, da ſie in den menſchlichen Seelen die ihr unentbehrliche Stütze nicht finden konnte, von vornherein zum Ausſterben verurteilt war. Der furchtbare Schluß, zu dem Tolſtoj, ſein Vaterland vom Standpunkte des Evangeliums aus betrachtend, gelangte, „daß das Gefängnis in Rußland die einzige entſprechende Wohnung für einen rechtſchaffenen Menſchen ſei“, erſchütterte die Gewiſſen viel heftiger denn alle revolutionäre Propaganda; der chriſtliche Anarchismus Tolſtojs erwies ſich ſtärker, denn der materialiſtiſche Anarchismus Herzens und Bakunins.

VI.

# Auf den idealen Höhen des Europäismus.

## Boris Tschitscherin.

Die Wirksamkeit Tolstojs, die im Namen des evangelischen Grundsatzes „Bekämpfe das Böse nicht mit Gewalt“ eine mächtige Reaktion gegen den revolutionären Terrorismus in allen seinen Gestalten war, ist selbst, wie wir das gesehen haben, durch und durch revolutionär und zugleich ein Versuch, die so Staat wie Kirche zerstörende Revolution zu verchristlichen.

Die der Revolution entgegengesetzte Idee der evolutionären, organischen Umgestaltung Rußlands im Geiste der Ideale der westeuropäischen Kultur vertritt Boris Tschitscherin. Die Wirksamkeit dieses Denkers ist der tiefste und schönste Ausdruck jener Strömungen in Rußland, deren Wesen das Bewußtsein bildete, die russische Kultur mit dem geistigen Leben Europas in Verbindung bringen zu müssen. Was Solowiew den Slavophilen gegenüber, das war Tschitscherin im Verhältnis zu den Westmännern. Solowiew wählte die Idee der providentiellen Sendung Rußlands zum Ausgangspunkt und unterzog von hier aus die in einen verwilderten Nationalismus entartete Doktrin Chomiakows und seiner Freunde einer vernichtenden Kritik; Tschitscherin stellte sich

auf den Boden, den die Schöpfer des ruſſiſchen Europäismus betreten hatten, und wandte ſich gegen die Verirrungen, denen die Idee der Freiheit als Grundlage der Kulturentwickelung in den anarchiſtiſchen Phantaſiegebilden des revolutionären Nihilismus erlegen war.

Tſchitſcherin kann man als durch und durch ſittliche, d. h. als durch und durch vom abſoluten Charakter des ſittlichen Geſetzes durchdrungene Natur bezeichnen. Er gab ſich ganz, rückſichtslos, ohne Zögern, ohne Ausflüchte jener inneren Stimme, die Kant den „kategoriſchen Imperativus“ nannte und welche die Pflicht und ſamt dieſer den Glauben an Gott gebot, hin — und das war der prinzipielle Grundzug ſeiner Perſon, ſeine qualité maîtresse. Dieſer moraliſche Dogmatismus, verbunden mit der von Hegel übernommenen dogmatiſchen Richtung der wiſſenſchaftlichen Forſchung, entwickelte in ihm die Neigung, die Reſultate ſeiner Erwägungen in der Form von Geboten vorzutragen, durch die alle verpflichtet ſein ſollten, und er verkündete ſie mit einer apodiktiſchen Rückſichtsloſigkeit, die jegliche Diskuſſion faſt unmöglich machte. Das konnte wohl manchen abſchrecken, aber eben daraus floß ſeine tiefe, erhabene, wenn auch unerbittlich ſtrenge Rechtlichkeit im Urteil über Menſchen und Völker; in Anwendung des moraliſchen Geſetzes litt und erkannte er bei Beurteilung des Privatlebens und der politiſchen Tätigkeit nur ein und dasſelbe Maß an. „Es kann ja — ſagt er in einer ſeiner Schriften (Die Politik, S. 31) — für manches Volk ſehr bequem ſein, andere Völker zu unterdrücken, aber vor dem ſittlichen Gericht ſtehen die Intereſſen der Unterdrücker auf einer Stufe mit den Intereſſen der Diebe und Räuber.“

Boris Tſchitſcherin wurde im Jahre 1828 geboren. Er ſtammte aus einer alten, wohlhabenden Moskauer Adelsfamilie und erhielt ſeine Bildung auf der Moskauer Univer-

ſität; er bezog dieſelbe in einer Zeit, da die Unterſchiede zwiſchen den Slavophilen und den Weſtmännern bereits ſcharfe Umriſſe angenommen hatten; frei von jeder Neigung für Schwärmerei, welche die Slavophilen charakteriſierte, näherte er ſich ſofort dem weſteuropäiſchen Lager. Der Atmoſphäre ſeiner Umgebung erliegend, ergab auch er ſich dem mächtigen Sturmwehen, das von Weſten, von der Philoſophie Hegels, hereindrang und den Glauben an die unendlichen Kräfte des Menſchen, an ſeine Göttlichkeit, an ſeine Macht, in das Weſen des Weltalls ſelbſt eindringen und zum vollkommenen, abſoluten Wiſſen gelangen zu können, mit ſich trug. Mitſamt ſeinen älteren Freunden erſah er in der Lehre Hegels den Höhepunkt des menſchlichen Gedankens; er erkannte an, daß ſie zur Erkenntnis der abſoluten Wahrheit den Grund gelegt hatte; er ſelbſt verſuchte, wie ſo viele andere Schüler Hegels, ſpäter ein eigenes Weltſyſtem zu ſchaffen, das Hegels Werk vollenden ſollte. Doch das ſtets in ſeinen Gedanken und in ſeiner Philoſophie gegenwärtige moraliſche Prinzip wandte ihn der Lehre Kants zu und rettete ihn, indem es in ihm das religiöſe Gefühl der Verantwortlichkeit vor Gott vertiefte, vor den Verirrungen Hegels und deſſen radikaler Anbeter, vor der Negation Gottes, der Freiheit und der Sittlichkeit, die bei Herzen, Bakunin und vielen anderen Vertretern des ruſſiſchen Europäismus ſo ſcharf hervorgetreten war. Andrerſeits verſcheuchte die Kantſche Affirmation der Pflicht die Lockungen des Individualismus und Rationalismus, denn wer die Pflicht für die Hauptſache hält, der wird nicht von den Rechten der Individuen und Völker unabhängig von den moraliſchen Pflichten lehren. So erhob ſich Tſchitſcherin unter allen denen, die in der Geſchichte des ruſſiſchen Gedankens dem Prinzip des Gewiſſens Ausdruck gaben, am höchſten.

Tschitscherin widmete sich speziell dem Studium der Rechtswissenschaft und war jahrelang Professor des Staatsrechts an der Moskauer Universität. Später wurde er Bürgermeister von Moskau und nahm in dieser wichtigen Stellung teil an den Krönungsfeierlichkeiten Alexanders III. Bei dieser Gelegenheit hielt er auf dem Bankett aller russischen Bürgermeister die Empfangsrede, in der er auf „die Einheit aller, dem Wohl des Vaterlandes zugekehrten Kräfte der Selbstverwaltungen des Reiches" einen Toast ausbringend, die Hoffnung aussprach, der Staat werde diese Kräfte zur Mitarbeit heranziehen, da „ohne die Beteiligung der Gesellschaft alle Reformen der vorhergehenden Regierung sinnlos seien." Diese Rede wurde als sympathischer Ausdruck für die Idee der Einberufung einer allgemeinen Landesversammlung, mit der sich in seinen letzten Lebenstagen der ermordete Zar Alexander II. beschäftigt hatte, aufgefaßt. Der kühne Redner fiel infolgedessen in Ungnade und mußte vom Schauplatz der Politik zurücktreten.

Damals siedelte er aufs Land über und widmete sich von nun an ausschließlich wissenschaftlicher Arbeit. Seinen schaffenden Gedanken beschäftigten der Reihe nach die Geschichte des russischen Rechtes, das Staatsrecht und außer anderen Gebieten der Philosophie vor allem die Philosophie des Rechts. Die größte Anerkennung jedoch fanden in Rußland seine politischen Schriften. Tschitscherin bemerkte sehr genau, wie schnell infolge der reaktionären Politik Alexanders III. sich über Rußland die revolutionären Strömungen zu verbreiten begannen und immer mächtiger wurden, zu gleicher Zeit aber legte er sich auch davon Rechenschaft ab, daß gegebenenfalls die Regierung immer noch mächtiger war und daher auf die wühlende Revolution ihrerseits mit einer immer rücksichtsloseren und grausameren Reaktion anworten könnte; er begriff,

daß eine ſolche Reaktion mit dem Stillſtand der kulturellen Entwickelung Rußlands drohte und in weiterer Folge die oppoſitionellen Elemente zu einer Verzweiflung zu bringen vermochte, die über Rußland neues, noch ſchwereres Unglück heraufbeſchwören mußte. Er ſtellte ſich alſo die Aufgabe, darauf hinzuarbeiten, die Regierung und die Geſellſchaft einander näher zu bringen. Andererſeits wieder leuchtete es Tſchitſcherin ein, daß die einzige Grundlage, auf der dieſe Annäherung ſich vollziehen konnte, keine andere als die Freiheit ſein mußte. „Die Freiheit — ſchrieb er in einer ſeiner Abhandlungen — iſt den europäiſchen Völkern bereits ſo ſehr in Fleiſch und Blut übergegangen, die hiſtoriſchen Tatſachen haben die ungeheure Bedeutung derſelben für den ſozialen Wohlſtand und die politiſche Machtentfaltung mit ſolcher Evidenz bewieſen, daß hier alle weiteren Beweisführungen überflüſſig wären. Sich aber die Möglichkeit freiheitlicher Entwickelung ohne Beteiligung der Geſellſchaft an der Regierung vorſtellen zu wollen, iſt ein leeres Wahnbild. Jeder gebildete Menſch weiß, daß alle entwickelungsfähigen Völker früher oder ſpäter zum Parlamentarismus gelangen.“ Dieſer Augenblick ſei für Rußland bereits gekommen; die Regierung ſollte das verſtehen, der Geſellſchaft entgegenkommen und ihr Konſtitution verleihen; die Geſellſchaft aber ſollte die Konſtitution anzunehmen wiſſen. Daher müſſe unbedingt das Niveau der politiſchen Bildung in Rußland gehoben werden — und das iſt das Ziel, welches ſich Tſchitſcherin in ſeinen politiſchen Schriften geſtellt hat. Sie waren daher nicht unmittelbar gegen die Revolutioniſten gerichtet; der Verfaſſer griff dieſe oft energiſch und ſcharf an, führte aber mit ihnen keinen ſo gewaltſamen Kampf, wie z. B. Solowiew mit dem Slavophilismus. Er begriff, daß der mächtigſte und gefährlichſte Feind die Bureaukratie war und wandte daher gegen dieſe

die Schneide ſeiner Waffe. Indem er ihr aber nicht im Namen eines ſozialiſtiſchen Zukunftsſtaates noch im Namen der von den Anarchiſten erträumten autonomiſchen Gruppen, ſondern im Namen der Staatsidee entgegentrat, bewies er, daß die Revolution nicht das einzige Kampfmittel ſei, und daß man der beſtehenden Staatsordnung, auf deren eigenem Grund und Boden ſtehend und ſie mit ihren eigenen Waffen bekämpfend, wuchtige Schläge verſetzen könne.

Der Staat — lehrte Tſchitſcherin — der berufen iſt, die Idee des allgemeinen Wohls zu verwirklichen, enthält in ſich naturgemäß das moraliſche Prinzip und ſtrebt einem moraliſchen Ziele zu, iſt alſo ſelbſtverſtändlich verpflichtet, dieſem Ziel auf dem Wege moraliſcher Mittel entgegenzuſchreiten. Das muß die Wiſſenſchaft der Politik ohne Rückſicht auf die Praxis, die Geſchichte und die Bedingungen politiſchen Erfolges anerkennen — ſie *muß* es anerkennen, denn die Wiſſenſchaft iſt das Suchen nach Wahrheit, die höchſte Wahrheit aber gipfelt in den idealen Bedürfniſſen der Seele. Sobald ſie jedoch das moraliſche Prinzip der Staatsidee anerkannt hat, muß die Wiſſenſchaft es ſich zur Pflicht machen, jenes unermeßliche Übel, das aus der Trennung der politiſch-ſozialen Wirkſamkeit von der Ethik folgt, aufzudecken: „Natürlich, man kann wohl einen mächtigen Staat mit Hilfe unmoraliſcher Mittel ſchaffen, doch kann man auf dieſen Mitteln unmöglich eine dauernde Kultur bauen; und die Wiſſenſchaft eben ſoll erweiſen, daß die Staatsmacht nicht an und für ſich Ziel, ſondern nur das Mittel iſt, den inneren Wohlſtand und ein vernünftiges bürgerliches Bewußtſein zu feſtigen, deſſen Maßſtab die Entwicklung der moraliſchen Bedürfniſſe iſt.“ — Von hier aus zu der Frage übergehend, welcher Art das Verhältnis des herrſchenden Volkes zu den unterworfenen und dem Staate einverleibten Völkern ſein ſoll, berührte der ruſſiſche Denker

jene Tatsachen, in denen die Schmach der russischen Politik im grellsten Lichte hervorgetreten ist. Und indem er sie vom Standpunkte der Idee des allgemeinen Wohls betrachtete, stellte er den Grundsatz auf, daß die Herrschaft über ein fremdes Volk eine schwere moralische Pflicht auferlegt, denn als Regel sei in diesem Falle anerkannt worden, daß das herrschende Volk, um die untergebenen Völker an sich zu ziehen, ihnen nicht nur vollständige Gerechtigkeit widerfahren lassen, sondern sie sogar moralisch überflügeln und sie dadurch mit neuen, ihnen unbekannten Wohltaten beglücken müsse. Nach dieser Regel also, die er als wissenschaftliches Resultat und moralisches Dogma aufstellte, beurteilte er das Verhältnis Rußlands zu den unterworfenen Völkern und verdammte rücksichtslos dessen Politik. Entrüstung und Trauer sprechen aus den Blättern, die er im dritten Bande seines „Kurses der Staatslehre“ dieser Frage gewidmet hat, und diese Gefühle brachen in seinen letzten Abhandlungen: „Die Polen- und Judenfrage“ und „Rußland an der Neige des XIX. Jahrhunderts“ mit leidenschaftlicher Kraft hervor. Die Entrüstung schlug hier in unversöhnlichen Haß gegen die Lüge um, welche die Politik und das öffentliche Leben in Rußland vergiftet hatte; die Trauer aber verwandelte sich in untröstlichen Schmerz, da, je mehr im Laufe der Jahre die nationalistische Verblendung der herrschenden Bureaukratie, der Presse und der durch die Presse demoralisierten Gesellschaft wuchs, Tschitscherin um so tiefer fühlte, daß der äußere, d. h. russifizierende, gegen Polen und Finland, gegen die baltischen Provinzen und die Völker des Kaukasus gerichtete Despotismus eben jener Boden war, auf dem der innere Despotismus, d. h. die Willkür der Bureaukratie, immer üppiger aufschoß. Darin aber ersah er Rußlands größtes Übel. „Einer absoluten Regierung — folgerte er — ist die Bureaukratie unentbehrlich,

im Interresse dieser wieder ist es, auf dem Gebiete der Administration schrankenlos zu herrschen; sie erreicht dieses Ziel, indem sie der Gesellschaft die Möglichkeit selbständigen Handelns nimmt und vor dem Monarchen den wahren Sachverhalt verbirgt; auf solchem Wege geht alles in die Hände der Bureaukratie über, selbst der Wille des Monarchen wird von ihr abhängig trotz des Scheins der Autokratie; unten gelangt sodann die unbegrenzte Beamtenwillkür zur Herrschaft, oben aber herrscht offiziell die Lüge . . ." „Den Monarchen umgibt diese Lüge mit einem Trugbild, von dem die Wirklichkeit verhüllt wird, die Wahrheit aber wird schmachvoll in jenen tiefen Brunnen verbannt, den ihr eine alte Sage zum Wohnsitz angewiesen hat." — Und dieser offizielle Trug wird zur dominierenden Erscheinung des sozialen Lebens, er dringt überall durch und vergiftet alles; dieses Übel schleicht um so tiefer ein und ist um so schreiender, je mehr die Bedeutung der Bureaukratie zunimmt und je weniger diese die Gesellschaft zu Worte kommen läßt und zur patriotischen Arbeit heranzieht. So bilden sich im Staatsleben zwei entgegengesetzte Welten: eine wirkliche Welt und eine Welt *auf dem Papier*.

Dieses Unglück hat Rußland ergriffen. Wer wird es erretten? Wir wissen schon, daß Tschitscherin als warmer Anhänger der konstitutionellen Monarchie ein entschiedener Gegner aller revolutionären Umwälzungen war; er glaubte nicht, daß sie erfolgreich oder dauerhaft sein könnten. So blieb nichts anderes übrig, als eine äußere Katastrophe zu erwarten, welche die Regierung gezwungen hätte, die politische Verfassung umzugestalten. Konnte aber Tschitscherin als treuer Sohn des Vaterlandes diesem eine Niederlage auf dem Schlachtfelde wünschen?

In dieſer ſchmerzlichen Entzweiung ſchied Tſchitſcherin aus der Welt kurz vor dem Ausbruch des japaniſchen Krieges.

---

Die politiſchen Schriften Tſchitſcherins ſind vom Geiſte tiefer Religioſität durchweht und bilden ein ganzes abgerundetes Syſtem chriſtlicher Politik. Und eben hier, d. h. auf dem Gebiete des religiöſen Idealismus, trifft er mit Wladimir Solowiew zuſammen. Beide ſind chriſtliche Denker, gehören zu den bedeutendſten dieſer Art, die das XIX. Jahrhundert hervorgebracht hat, und beide nehmen die höchſte Stellung in der ruſſiſchen Philoſophie ein. Aber Tſchitſcherin war um 25 Jahre älter als Solowjew — und dieſer Unterſchied im Alter erklärt die Unterſchiede im Charakter ihrer religiöſen Anſchauungen und deren Begründung. Solowiew war als Zögling des Poſitivismus, welcher den Glauben an den abſoluten Wert der Vernunftbeweiſe in Dingen, die den Bereich der Erfahrung überſchritten, erſchüttert hatte, gezwungen, anderwärts eine Stütze für das religiöſe Gefühl zu ſuchen, er fand ſie in dem moraliſchen Bewußtſein und verſchmelzte mit dieſem die Religion. Gott — lehrte er — iſt kein Faktum, das ſich uns von außen aufdrängt, nichtsdeſtoweniger aber iſt es eine moraliſche Pflicht, an Gott zu glauben, denn ohne dieſen Glauben verliert der Glaube an das Gute ſeine Grundlage. Und auf dem moraliſchen Bewußtſein erhob er das Gebäude ſeiner Philoſophie. Tſchitſcherin hinwieder war Rationaliſt vom Kopf bis zur Sohle. Die Religion, beſonders aber die chriſtliche Religion, ſtellte er als Poſtulat der Vernunft, als unvermeidliches, aus den eiſernen Geſetzen der Logik fließendes Endreſultat und als Krone des Gedankens bei deſſen Wanderungen von relativen Dingen zum Abſoluten dar. Beide kämpften mit dem Poſitivismus, beide aber wurden von anderen Beweggründen geleitet; bei Solowiew empörte ſich gegen

die positive Philosophie das religiöse Gefühl, für Tschitscherin dagegen war der Positivismus vor allem etwas ganz dem gesunden Verstande und der Logik Widersprechendes; er bedeutete für ihn einen Rückgang des Gedankens, den Absturz desselben von jenen Höhen, zu denen ihn Hegel emporgeführt hatte.

Dieser enge Anschluß an Hegel ist die Hauptursache, daß das am tiefsten durchdachte Werk Tschitscherins — „Wissenschaft und Religion“ — in dem er die Arbeitserfolge seines ganzen Lebens niedergelegt und alles zusammengestellt hat, was er der Menschheit zu sagen hatte, nicht jenes Interesse erregte, das es verdient hätte. Es erschien in einer Epoche, in der man die Philosophie Hegels, besonders aber seine Dialektik wenig beachtete, in Rußland noch weniger als anderwärts. Im Gegensatz zu Solowiew, der einen Kreis von Freunden und Schülern gefunden hatte, die seine Gedanken weiter entwickelten, blieb Tschitscherin ganz vereinsamt. Das beeinträchtigt jedoch keineswegs seine Bedeutung. Sein philosophischer Konservatismus hatte mit einer Versteinerung des Gedankens nichts gemein. Tschitscherin war voll innerer Lebensfrische, er führte die Philosophie Hegels weiter fort, da er den Kult Hegels mit dem Kulte Kants verband, zu dem ihn das hinzog, was die innerste Grundlage seines Geistes und seines Charakters bildete: der moralische Dogmatismus, der in der Absolutheit des moralischen Gesetzes den höchsten Richter über Menschen und Dinge erblickte. Durch diese Vorliebe für Kant wird Tschitscherin zum Bindeglied zwischen der Epoche Hegels und dem, was in der sich heutzutage entwickelnden Philosophie das Gesündeste und Beste ist, nämlich deren Bestrebung, die Religion zu kräftigen und das Verhältnis des Geschöpfes zum Schöpfer durch die Rückkehr zu dem Innersten des Gewissens, zu dem dort erschallenden Imperativ, der den Glauben an

Gott zur ersten moralischen Pflicht des Menschen macht, zu vertiefen.

Sein Werk „Wissenschaft und Religion“ begann Tschitscherin mit einer Kriegserklärung gegen den Positivismus. Von dem Erfolg dieser Strömung, hinter der sich der Materialismus verbarg, leitete er die heutige politische Verwilderung ab. Der Positivismus, der sich nur mit Einzelheiten beschäftigte, ja nicht einmal sich über dieselben zu erheben versuchte, hat im Geist der gegenwärtigen Menschheit alle allgemeinen Ideen ausgerottet: „Daher überall ein Chaos, ein Dunkel, ein Schwanken, wie nie zuvor — schrieb er in seiner Vorrede; — ein kräftiger Gedanke, eine starke Überzeugung, erhabene Charaktere werden zur Seltenheit.“ Ähnlich wie die auf Utilitätsgründe gestützte Ethik eine Verneinung jener lebendigen Ethik ist, die das Gefühl der Abhängigkeit des Menschen von Gott durchdringt, ebenso ist auch der Positivismus selbst eine schreiende Verleugnung der Logik und verstümmelt und erniedrigt den Gedanken: „Wehe dem Diener der Wissenschaft — lesen wir am Schluß dieser Vorrede — in dessen Geiste die Fackel der Metaphysik erloschen ist! Er hat sich selbst verurteilt, ewig auf den Niederungen des Realismus umherzukriechen und sogar das Andenken daran zu verlieren, daß er zu einem anderen Wissen und einem höheren Leben bestimmt war.“ Dieses „andere Wissen“ und dieses „höhere Leben“ kann der Positivismus nicht geben, da den Bereich seines Wissens die Erfahrung abschließt und er für dasselbe keine andere Quelle finden kann. Wenn es wirklich so ist, so läge in dem Schicksale des Menschen ein unauflöslicher Widerspruch. Ihn quälen die Fragen, woher er gekommen, wohin er geht, was das Wesen des Seins ist, dessen winziges Teilchen er bildet, und welches das Ziel desselben ist, — indessen entschlüpft alles das, was ihm am nächsten liegt und für ihn

am wichtigsten ist, seiner Beobachtung, ohne sich einer Analyse unterwerfen zu lassen, und sollte also, wie dies der Positivismus will, dem Menschen immer ein dunkles Rätsel bleiben. Wenn es wahr ist, daß der Bereich des Wissens nur auf die Erfahrung zu beschränken sei, so „gibt es im Weltall kein bedauernswerteres Wesen als den Menschen, der auf diese Weise zu ewigem Widerspruch zwischen Bestrebungen und Mitteln, zwischen dem Übermaß der sich ihm aufdrängenden Aufgaben und der Unmöglichkeit ihrer Lösung verurteilt wird." Gegen den Positivismus, der den Menschen zu einer flüchtigen Erscheinung inmitten des unendlichen Ozeans der Erscheinungen macht, erhebt sich alles, was in unserem Sein das Beste ist. „Umsonst predigt man uns, daß in der Beschränkung des Wissens durch die Sinnenwelt die Reife des Gedankens liegt. Der Mensch kann nicht anerkennen, daß er für reif gelten soll, wenn er dann nur in die Tiefe schaut, da die Gesetze seiner eigenen Natur ihn zwingen, den Blick gen Himmel zu erheben; ebensowenig kann er sich nur auf die Erforschung von Einzelheiten beschränken, da jedes Wort, das er ausspricht, der Ausdruck eines allgemeinen Begriffes ist — noch sich für unfähig halten, irgendetwas zu verstehen, da die ihm gegebene Vernunft ihrem Wesen nach eben die Fähigkeit des Verstehens ist; schließlich kann der Mensch nicht auf die Erforschung besonders jener Fragen verzichten, die das innerste Bedürfnis seiner Vernunft bilden und seinem Leben Bedeutung und Wert verleihen."

Daher sind wir verpflichtet, die engen Schranken, die der Positivismus uns setzt, zu durchbrechen. Das bedeutet jedoch keineswegs, daß wir die Flügel des Ikarus anlegen und in ein Land unfaßbarer Phantasien davonfliegen sollen. Ganz im Gegenteil. Das bedeutet, daß wir unsere Augen, statt sie hartnäckig zu Boden zu senken, in die Höhe erheben werden, doch nicht, um uns von der Erde zu entfernen, son-

dern um, auf ihr verbleibend und alle ihre Schätze ausnützend, zugleich die unendlichen Räume des Himmels mit dem Blick zu umfassen und das die niederen Dinge mit den höheren, das Irdische mit dem Himmlischen verknüpfende Band kennen zu lernen. Das bedeutet ferner die Konstatierung jener Wahrheit, daß die Vernunft, indem sie sich von der Veränderlichkeit und Relativität zum Absoluten erhebt, das Absolute in sich enthalten muß, da sie ohne dieses, lediglich nur die Erfahrung als einzige Quelle des Erkennens besitzend, von einer Relativität zur anderen übergehen müßte und die Idee des Absoluten in ihr nicht entstehen könnte. Das bedeutet schließlich, daß wir uns auf den Boden strenger Gelehrsamkeit, auf dem der Positivismus nicht steht, stellen und anerkennen werden, daß der Anfang des Wissens und dessen Grundlage die Erkennung jenes Werkzeuges sein muß, das uns die Möglichkeit gibt zu denken oder die Dinge zu erforschen und das Wissen zu erringen. Dieses Werkzeug ist die Vernunft.

Alle Kraft aber, und somit auch die Vernunft, handelt nach den Gesetzen ihrer Natur. Die Natur der Vernunft besteht im bewußten Handeln; dieses wieder setzt das Bewußtsein der Gesetze, denen es folgt, voraus. Somit ist die Behauptung ausgeschlossen, daß die Erkennung dieser Gesetze das Resultat der Beobachtung sein könnte; denn bevor die Vernunft die Beobachtung beginnt, folgt sie bereits diesen Gesetzen. Also ist die Systematisierung der Gesetze des Denkens, deren wir uns unmittelbar bewußt sind, Gegenstand der Logik.

Obwohl die Logik als formelle Wissenschaft sich nicht direkt den Dingen zuwendet, sondern die Arten vorstellt, nach denen die Vernunft diese Dinge erforscht, so weist sie doch den Weg zur Erkenntnis der Natur der Dinge oder dessen, was Kant das Ding an sich genannt hat. Tschitscherin definiert die Natur der Dinge als innere Einheit, aus der die

Eigenheiten der Dinge und deren gegenſeitige Verhältniſſe erfolgen. Dieſe Einheit, die ſich unter der Mannigfaltigkeit der Erſcheinungen verbirgt, iſt eine reale Einheit, außer ihr aber beſteht noch eine logiſche Einheit, die dieſe Erſcheinungen im Geiſte des Menſchen verknüpft. Daher die Frage nach der Verbindung zwiſchen der realen und logiſchen Einheit; mit anderen Worten: ob die die Erſcheinungen beherrſchenden Geſetze den Geſetzen der dieſelben erkennenden Vernunft entſprechen. Daß dies ſich ſo verhält, davon zeugt die Mathematik, denn die mathematiſchen Berechnungen ſtehen, obwohl ſie ſich auf die Logik ſtützen, in vollem Einklang mit den Tatſachen, die wir aus der Erfahrung erkennen. Wir berechnen die Bahnen der Planeten, bezeichnen die Stellen, wo ſich uns unbekannte Himmelskörper befinden müſſen, das Teleſkop aber beſtätigt die Wahrheit unſerer Berechnungen. Daraus fließt die Folgerung, daß die Definitionen der Vernunft jene Einheit ausdrücken, die in dem Inhalt der Erſcheinungen liegt, oder daß zwiſchen den Kräften der Natur und den Geſetzen der Vernunft, zwiſchen dem Sein und dem Gedanken, Harmonie exiſtiert.

Somit iſt das Ding an ſich nicht etwas abſolut Unerklärbares: ſobald uns die Geſetze bekannt ſind, von denen ſeine Erſcheinungen beherrſcht werden, können wir ſagen, daß wir es wirklich kennen.

Wenn aber die Aufgabe der Wiſſenſchaft darauf beruht, die Verbindung zwiſchen den Geſetzen, von denen die Welt der Erſcheinungen geleitet wird, und den Geſetzen der Vernunft zu entdecken, ſo beſteht ihr höchſtes Ziel darin, alle Erſcheinungen durch jenes höchſte Geſetz, das in ſich alle Definitionen der Logik vereinigt, durch jenes Geſetz der dialektiſchen Entwickelung zu verknüpfen, das Hegel entdeckt und das Tſchitſcherin als Entwickelung der Gegenſätze aus der urſprünglichen Ein-

heit und deren Verbindung zu einer neuen Einheit (These, Antitheſe, Syntheſe) bezeichnet hat.

Doch ſchon in dieſer Definition wich Tſchitſcherin, obwohl er ein Schüler und Bekenner Hegels war, von ſeinem Meiſter ab und führte eine Änderung ein, die weitgehende Folgen nach ſich zog. Für Hegel bildete den Ausgangspunkt das reine Sein als der abſtrakteſte und abſolut inhaltsleere Begriff; dieſem ſtellte er das Nichtſein gegenüber, als Gegenſatz und Vermittelung zum höheren Begriff des Werdens. Nach Tſchitſcherin aber konnte man als Ausgangspunkt für den die Dinge beobachtenden Geiſt nur ein Etwas nehmen, d. h. ein konkretes, keineswegs aber ein abſtraktes Sein, und erſt von dieſem konkreten Sein gelangte man durch Abſtraktion zu den Begriffen des reinen Seins und Nichtſeins, um ſie in dem Begriff des Werdens zu verbinden. Kurz, an die Stelle der Hegelſchen Trias ſetzte er in dem dialektiſchen Gange des Gedankens die Tetras, was bedeutet, daß er in der urſprünglichen Einheit des unterſuchten Gegenſtandes das allgemeine und das beſondere (d. h. individuelle) Element unterſchied, die in ihrer Entwickelung eine neue, harmoniſche Einheit erſchaffen ſollten. Und dieſer dialektiſche Gedankenfluß iſt, nach Tſchitſcherin, immer derſelbe; nach dem Geſetz der dialektiſchen Entwickelung folgern, ohne ſich davon Rechenſchaft abzulegen, ſogar die, welche dasſelbe nicht kennen. Dieſes Geſetz iſt der einzige Leitfaden in dem Labyrinth der Erſcheinungen; es iſt logiſch notwendig, da wir kein anderes Mittel beſitzen, die Welt zu erklären, als logiſche Notwendigkeit aber iſt es notwendig in der Wirklichkeit, da wir andernfalls nicht über alles das, was die Schranken der Erfahrung überſchreitet, urteilen könnten.

Mit Hilfe der dialektiſchen Tetras wird dem Denker alles klar. Sie erklärt ihm das Univerſum, Gott, den Menſchen,

die Geſchichte. Das Univerſum iſt die Folge der in ihm waltenden Kräfte oder Urſachen. In der erſten Urſache, d. h. in der urſprünglichen Einheit, aus der ſich die Mannigfaltigkeit entwickelt, erſieht Tſchitſcherin die ſtreitenden Elemente der Form und der Materie, oder das geſtaltende und geſtaltete Element, die ſich vereinigen müſſen, um die das Ziel des Univerſums bildende Harmonie zu ſchaffen, welche der Denker als Idee bezeichnet. — Indem er ſich dann von der Welt zu Gott erhebt, findet er die dialektiſche Tetras in den drei Hauptbeweiſen der Exiſtenz des Schöpfers. Der ontologiſche Beweis ſtützt ſich auf den Begriff des Seins, das, per se exiſtierend, der Anfang alles Seins iſt. Dieſer Begriff iſt, als logiſch notwendig, wahr, denn ohne das erſte, d. h. das per se exiſtierende Sein, würde überhaupt nichts exiſtieren. Wollten wir aber mit dieſer Definition den Begriff Gottes einſchränken, ſo wären wir nicht imſtande zu erklären, wie aus dem Sein per se die Mannigfaltigkeit der Erſcheinungen entſteht. Somit müſſen wir von der Kategorie der Subſtanz zur Kategorie der Urſache, d. h. zum kosmologiſchen Beweis übergehen. Gott als Urſache muß in ſich alles enthalten, was in den Folgen liegt; ſo verlangt es das Geſetz der Logik; alle Erſcheinungen aber, aus denen das Univerſum beſteht, zerfallen in zwei Arten: in materielle und vernünftige. Da aber die Materie und die Vernunft mit einander im Widerſpruch ſtehen, und wir weder aus der Materie die Vernunft ableiten können noch umgekehrt, ſo gehen wir von der Kategorie der Urſache zur Kategorie der Wechſelwirkung über, oder zum teleologiſchen Beweis und verſöhnen die Materie mit der Vernunft in dem höheren Begriffe des Geiſtes, der das Ziel der Schöpfung iſt, und in dem Materie und Vernunft in ein harmoniſches Ganzes ineinanderfließen. Weiter reicht unſer Gedanke nicht. Doch muß man — argumentiert der Ver-

faſſer — anerkennen, daß dieſer Begriff Gottes vollkommen der Natur unſeres Geiſtes entſpricht, da er vollkommen das dialektiſche Geſetz in ſich widerſpiegelt — indem er uns Gott als erſte, formelle, materielle und letzte Urſache, oder als ſchaffende Kraft, als höchſte Vernunft, als unendliche Materie und als Geiſt darſtellt. — Mit dieſer Definition verſucht Tſchitſcherin den Pantheismus mit dem Deismus zu verſöhnen. Als höchſte Vernunft iſt Gott über der Welt, d. h. außerhalb der Materie, die den Gegenſatz zur Vernunft bildet; aber als Kraft und Geiſt iſt Gott in der Materie gegenwärtig; das heißt, daß die Materie das Weſen der ſichtbaren Dinge bildet, während die Kraft, die Vernunft und der Geiſt „die drei göttlichen, die Welt umgebenden Elemente“ ſind als Anfang, Mitte und Ende. — Ähnlich trägt der Menſch als Mikrokosmus die dialektiſche Tetras in ſich, die Widerſprüche der Materie und des Geiſtes aber verknüpft und verſöhnt in ihm eine höhere Kraft, welche Tſchitſcherin Seele nennt. — Schließlich beſtätigen die philoſophiſchen Syſteme, die das Spiegelbild der Geſchichte des menſchlichen Gedankens ſind, am ausdrücklichſten die Billigkeit des dialektiſchen Geſetzes. Aus dem urſprünglichen Naturalismus entwickeln ſich der Materialismus und Spiritualismus und ſtreben den Höhen des Hegelſchen Idealismus zu. Nach dieſem Schema ſtellte der Verfaſſer die Geſchichte der Philoſophie dar.

Mit einem Wort, die Dialektik führte unſeren Denker ein in die Geheimniſſe des einzigen und dreifaltigen Gottes, der Welt und der Beſtimmung des Menſchen. Doch iſt Tſchitſcherin keineswegs nur trockener Dialektiker, da er in dieſem Falle abſtoßend wirken würde, beſonders auf das heutige Geſchlecht: die Dialektik, die ihn vom Relativen zum Abſoluten führt, wird durch das innere Feuer einer in der Sehnſucht nach dem vollkommenen Sein aufgehenden Seele

geſchürt — und daher beſitzt dieſe Dialektik die Flügel der Poeſie.

Den Hintergrund ſeines Gedankens bildet die Unendlichkeit. Die Vernunft gebot ihm den lebendigen Gott anzuerkennen, der Begriff Gottes aber verknüpft ſich unzertrennbar mit dem Begriff der Vorſehung, für die der Gegenſtand unaufhörlicher Sorge nicht nur der allgemeine Lauf der Dinge, ſondern auch jedes einzelne Weſen iſt: „Der Menſch, der ein winziges Teilchen des Weltalls iſt, der von der Macht der in der Natur wirkenden Kräfte niedergedrückt wird, findet den einzigen Stützpunkt in dem Gefühl ſeiner Verbindung mit der unendlichen Vernunft, die ſowohl die Natur als auch ihn ſelbſt beherrſcht. Er kann nicht annehmen, daß jene Vernunft, der er ſeinen Anfang verdankt, ihn einerſeits in der Welt blinden Kräften als Spielzeug preisgeben, andererſeits aber mit Bewußtſein und Gefühl ausſtatten ſollte, als ob es ſich einzig und allein nur darum handelte, daß er ſeine Nichtigkeit und das Elend ſeiner Lage zu erkennen vermöchte. Ein vernünftiges Weſen kann ſich der Notwendigkeit erſt dann ergeben, wenn es in ihr ein höheres vernünftiges Element ahnt; nur eine blinde Kraft kann ſich der blinden Kraft unbedingt unterwerfen; andernfalls wäre die Anweſenheit der Vernunft und des Gefühls in der menſchlichen Exiſtenz ein ſchreiender Widerſpruch. Das Bewußtſein der Zufälligkeit unſeres Seins darf die Grenzen der Gegenwart nicht überſchreiten, denn ſobald unſer Blick in die Vergangenheit und in die Zukunft zu reichen vermag, ſobald wir uns aus der Dämmerung dunkler Kräfte in die lichten Räume des vernünftigen Bewußtſeins erheben, da erkennen wir im unmittelbaren Verkehr mit der Unendlichkeit uns als Bürger einer anderen überſinnlichen Welt und nur in dieſer können wir unſeren Leitſtern finden; das ſagt uns ſowohl das Gefühl als auch die Logik.“

Und die Idee der Vorsehung, die den Menschen über die Zeitlichkeit erhebt, führt ihn zur Erforschung seines Verhältnisses zu Gott. Als physisches Wesen sucht der Mensch die Freuden des Lebens; als moralisches Wesen unterscheidet er zwischen dem Guten und dem Bösen und folgt seinem Gewissen. Die Tatsache des Gewissens kann weder der Pantheismus, in dem sich die Unterschiede zwischen Gut und Böse verwischen, erklären, noch der Materialismus, der den Egoismus zur Grundlage der moralischen Person des Menschen macht und daraus seine auf das Prinzip des Nutzens gestützte Ethik ableitet. Das Gewissen also, dessen Wesen der kategorische Imperativ bildet, ergibt sich aus dem Bewußtsein des absoluten moralischen Gesetzes; dieses Bewußtsein aber konnte uns nur Gott geben. Darauf beruht der moralische Beweis der Existenz Gottes. — Das Böse ist die bewußte Auflehnung gegen das moralische Gesetz; Quelle des Bösen beim Menschen ist nicht die Entzweiung zwischen der Materie und der Vernunft, da ein Mensch, in dem die Materie die Oberhand gewänne, kein vernünftiges Wesen mehr, aber eher ein Tier wäre, sondern die dialektische Entzweiung in der Vernunft selbst zwischen dem individuellen und dem absoluten Element; das Böse im Menschen ist das Übergewicht des Bewußtseins der zentralen Bedeutung seines Ich über das Bewußtsein des absoluten Gesetzes, das das Ich mit Gott verbindet. Als Wesen, das nach dem Ebenbilde Gottes geschaffen ist, hat der Mensch das Absolute in sich und ist die absolute Quelle seiner Handlungen — oder anders, er besitzt einen freien Willen, der zugleich das Postulat der Moral ist. — Da aus der Absolutheit des moralischen Gesetzes die Notwendigkeit seiner Erfüllung folgt, die tägliche Erfahrung aber lehrt, daß es nicht erfüllt wird, also folgern wir daraus, daß das menschliche Leben nicht auf dieser Erde endet.

Wir ſtellen ſomit das Poſtulat der Unſterblichkeit auf, die individuell ſein muß, denn von dem Ich wird die Subſtanz der Vernunft bedingt, die der Ausdruck des Abſoluten im Sein des Menſchen iſt; die Subſtanz aber iſt nicht vernichtbar, woraus folgt, daß die Vernichtung der individuellen Exiſtenz ein Wunder erfordern müßte. Jede unſerer Handlungen mit allen ihren Folgen hat ewige Bedeutung und iſt dem Menſchen ewig eigen, alſo hängt das jenſeitige Leben aufs genaueſte davon ab, welcher Art das Leben auf Erden geweſen war. Wenn aber auch der Menſch in jenem zukünftigen Sein das moraliſche Geſetz erfüllen würde, das er hier nicht zu erfüllen verſtanden hatte, ſo wird ihn das nicht befriedigen, denn der Menſch liebt es nicht, allein zu ſein; Beruhigung kann er nur in der Überzeugung finden, daß das ihm eingeprägte moraliſche Geſetz, das ihn mit Gott verbindet, ſich auf alle Geſchöpfe ausdehnt, und daß er den Triumph dieſes Geſetzes anſchauen und mit der übernatürlichen Welt, zu deren Bürger es ihn macht, in lebendigen Verkehr treten, mit anderen Worten, daß die Kontemplation der ewigen Wahrheit und des ewigen Guten, d. h. der Himmel, ſein Anteil ſein wird. Aber das genügt noch nicht. Unſere Gefühle und unſere Anhänglichkeit haben oft einen Charakter, der über die Zeitlichkeit hinausgeht; ſie vergehen nicht mit dem Abſterben der Perſon, welche ſie geweckt hat; ſie bleiben in der Seele als unzertrennliches Teilchen ihres Weſens: „Nie wird ſich der Menſch mit dem Gedanken verſöhnen, daß das von ihm geliebte Weſen in ein Nichts zergehen könnte und daß jene Vernunft und jenes Gefühl, die der Gegenſtand ſeiner innigſten Anhänglichkeit geweſen waren, wie Rauch verſchwunden ſind, ohne eine Spur hinterlaſſen zu haben. Dagegen empört ſich ſein ganzes Sein. Denn indem der Menſch mit dem Auge des Geiſtes in die Ewigkeit ſchaut, dehnt er ſeine herzliche Anhänglichkeit über

die ganze Ewigkeit aus. Und wenn die tiefsten Prinzipien seiner Natur derartig sind, so kann der Gegenstand seiner Liebe kein Etwas sein, das verschwindet. An dem Grabe eines geliebten Wesens entringt sich dem menschlichen Herzen die unvermeidliche Frage: wozu habe ich so geliebt, wenn der Gegenstand meiner Liebe nur ein flüchtiger Schatten war, oder: warum hat man mir den Gegenstand meiner Liebe entrissen, da es im Leben nichts Höheres und Heiligeres gibt als die Liebe? Und auf diese Frage gibt es nur eine einzige Antwort: Unsterblichkeit. Die Liebe, die die Ewigkeit in sich trägt, enthält in sich selbst die durch nichts ausrottbare Überzeugung, daß ihr Gegenstand ewig ist wie sie selbst." — Dabei bleibt Tschitscherin aber keineswegs stehen; er begnügt sich nicht mit der Affirmation der Notwendigkeit ewigen Verkehrs mit denen, die wir zu Lebzeiten geliebt haben. Das dialektische Gesetz führt ihn weiter: die übernatürliche Welt ist die Sphäre des geistigen Seins, der Mensch indessen ist Vernunft und Materie. Der Tod trennt eines vom anderen, nach dem Gesetz der Dialektik aber muß nach der Trennung eine neue höhere Vereinigung erfolgen. Oder anders: der Mensch, der den ganzen Inhalt der übernatürlichen Welt in sich aufgenommen hat, muß sich abermals in das körperliche Sein versenken. Dies hat die Kirche im Dogma der Auferstehung des Leibes zum Ausdruck gebracht, mit der das Reich des Geistes oder der absoluten Vollkommenheit beginnen wird.

Kurz: der eine und dreifaltige Gott, die Unsterblichkeit der Seele, der freie Wille, die Verantwortlichkeit des Menschen in diesem und jenem Leben, schließlich die Auferstehung und das zukünftige Reich des Geistes — das sind Gewißheiten, zu denen die auf die unerschütterlichen Grundlagen der Logik und Dialektik gestützte Vernunft gelangen muß. Aber die vernunftgemäße Erkenntnis des Absoluten genügt nicht; der Mensch

verlangt nach einem lebendigen Verkehr mit Gott; dieſen vermittelt ihm die Religion. Der Menſch, der das abſolute Element in ſich trägt, muß unbedingt deſſen Anweſenheit und ſeine Verbindung mit demſelben fühlen. Und dieſes Gefühl bildet die reinſte Eſſenz der menſchlichen Natur und zugleich die Grundlage der Religion. Die Religion iſt daher das Eigentum aller; ihr Mangel zeugt von Verſtümmelung des Gemüts. Das Verhältnis der Philoſophie zur Religion gleicht dem Verhältnis des Syllogismus zum Gebet, d. h. das Gebet iſt um ſo tiefer, je tiefer das Gemüt des Betenden iſt. Das Vernunftsprinzip hat in der Religion eine grundſätzliche Bedeutung: „Gott offenbart ſich dem Menſchen in dem Maße, wie ſich in ihm die Fähigkeiten entwickeln, Gott zu verſtehen.“

Die philoſophiſche Seite der Religion findet in den Dogmen der Theologie ihren Ausdruck. Doch kann der Menſch nicht dabei ſtehen bleiben, ſeinen Gedanken zu Gott zu erheben und die göttlichen Eigenſchaften dogmatiſch zu definieren; als ſchwaches Weſen verlangt er danach, ſein Verhältnis zu Gott in eine ausdrückliche Form zu faſſen. Andernfalls nimmt ſein Glaube ab, oder umgekehrt: er iſt bereit, ſich hoffärtig einzubilden, daß Gott in ihm wohnt und durch ihn ſpricht. Und hier wird die Gemeinſchaftlichkeit des Kultus und der Gebräuche zum regulierenden Faktor: dieſer erhält die Schwachen aufrecht, die Starken aber und Stolzen bewahrt er vor der Verſuchung der Selbſtvergötterung. Hauptſache in den Gebräuchen ſind die Sakramente als ſichtbare Zeichen für die Gläubigen, daß die Gnade Gottes in die Seele des Menſchen herabgeſtiegen iſt.

Im Gegenſatz zu Hegel zaudert Tſchitſcherin nicht, die Religion über die Philoſophie zu erheben: von der Philoſophie wird die Religion vorbereitet, damit jene durch dieſe ſich aus dem abſtrakten Wiſſen über Gott in eine lebendige Einheit

mit ihm umgestalten könne. — In ähnlicher Weise wirkt die Religion veredelnd auf die Kunst, indem sie in dieselbe das ideale Element einführt, von dem die hohe Sendung der Kunst bedingt wird. Am wichtigsten aber ist die Bedeutung der Religion auf moralischem Gebiete. Allerdings hat die Moral noch zwei andere Quellen: das Gefühl oder das Gewissen — und die Philosophie, beide jedoch sind unzulänglich. Daß unter dem Einfluß der Leidenschaft das Gewissen ins Schwanken gerät und zuweilen ganz taub wird, wissen wir aus Erfahrung. Die Vernunft aber, obwohl sie zu dem Ziele führt, das moralische Gesetz anzuerkennen und sich ihm zu unterwerfen, wofür uns die Philosophie der Alten, besonders der Stoizismus, glänzende Beispiele überliefert, reicht trotzdem nicht aus, denn das Bewußtsein der Pflicht ohne den Glauben, daß der lebendige Gott ihr Anfang und Ziel ist und daß in ihrer Erfüllung sich das Geschöpf mit dem Schöpfer verbindet — ein solches Bewußtsein, des warmen Gebetes beraubt, drückt den Schriften Mark Aurels, des erhabensten unter den Stoikern, das Mal poetischer doch untröstlicher Trauer auf, die sehr beredt darauf hinweist, wie unzureichend die Philosophie an und für sich ist. Daher ist etwas Höheres notwendig: „Wenn vor dem von der Philosophie erleuchteten Blicke des Menschen sich die Umrisse der moralischen Welt enthüllen, da muß er in sich die Begierde fühlen, mit der in jener Welt herrschenden höchsten Vernunft in lebendige Verbindung zu treten — und in diesem Verkehr mit ihr findet er eine neue moralische Kraft, welche ihm das philosophische Gefühl des ihn verpflichtenden Gesetzes nicht geben konnte." Man kann somit sagen, „daß das Christentum dem moralischen Bewußtsein Flügel verleiht", daß die Religion eine unerläßliche Ergänzung der Philosophie ist. Aber noch ausdrücklicher ergibt sich die Notwendigkeit der Religion aus der Zusammenstellung des

moralischen Bewußtseins mit dem moralischen Leben, denn „je höher jenes Bewußtsein ist, um so lebhafter fühlt der Mensch den Widerspruch zwischen dem Ideal, das er in seiner Seele trägt, und der eigenen Gebrechlichkeit; auf den höheren Niveaus des moralischen Lebens entsteht und entwickelt sich in ihm das Bewußtsein der Sünde und wird für ihn zur Qual." Die Philosophie vermag ihn nicht aus diesem Zustande zu erlösen, sie vergibt ihm seine Sünden nicht, sie kann ihn nur lehren, daß er diese Vergebung suchen soll. Wo aber? Natürlich nur bei Gott; nur Gott allein kann den ihn quälenden Widerspruch zwischen dem Ideal und der Wirklichkeit beseitigen.

Hier aber taucht ein Zweifel auf. Das moralische Gesetz ist absolut. Wie also kann Gott eine Übertretung desselben vergeben? Wie ist die Gerechtigkeit mit dem Mitleid in Einklang zu bringen? Diese Frage bildet den Kern des Christentums und ist in ihm gelöst worden. Der religiöse Instinkt aller Völker hat immer die Notwendigkeit der Opfer als Erlösung von den Sünden anerkannt — und dieser Instinkt ging immer Hand in Hand mit dem Bewußtsein der moralischen Solidarität aller Menschen. Sie brachten also Opfer dar, doch nicht jeder für sich, sondern jeder für alle; die Geschichte Roms liefert Beispiele von Individuen, die sich freiwillig des Lebens beraubten und dasselbe den Göttern aufopferten, um deren Zorn wegen der Sünden der Stadt zu besänftigen. Sind aber solche Opfer, die von Menschen gebracht werden, hinreichend? „Wo ist jener Mensch, der da urteilen wollte, daß er die eigene Schuld, umsomehr aber die Schuld anderer, durch seine Verdienste tilgen werde? . . ."

„Die Idee der moralischen Solidarität, die Herz und Vernunft anzuerkennen gebieten, läßt sich nicht durch menschliche Mittel verwirklichen . . ." Die Erlösung kann nur ein

religiöser Akt sein, bei dem Gott dem Menschen zu Hilfe kommen muß. Darauf beruhte die Hoffnung auf den Messias, die das Merkmal so vieler Religionen bildet. „Wer aber könnte der von Gott herabgesandte Erlöser sein? In diesem Begriff müssen sich Dinge vereinigen, die sich nicht vereinigen lassen. Einerseits muß er Mensch sein, da nur ein Mensch alle menschlichen Sünden auf sich nehmen kann, zugleich aber muß er über der menschlichen Natur stehen oder ein vollkommenes Wesen sein, d. h. ein Wesen, das unfähig ist, zu sündigen. Mit einem Wort, er muß Mensch und Gott zugleich sein." Darauf beruht die prinzipielle Idee des Christentums. „In der Person Christi wird das Wort zu Fleisch, d. h. es verbindet sich mit der menschlichen Natur und nimmt als Personifikation des ganzen Menschengeschlechtes alle Schuld auf sich und tilget sie." Christus ist eine übernatürliche Erscheinung, aber die Philosophie befiehlt anzuerkennen, daß sein Kommen nicht nur eine historische sondern eine absolute Notwendigkeit war, da nur ein absolutes Opfer, oder ein solches, welches das inkarnierte Wort darbringt, den Widerspruch zwischen dem moralischen Bewußtsein und dem moralischen Leben lösen und die Gerechtigkeit mit dem Mitleid versöhnen kann, indem es den Zusammenhang der ganzen moralischen Welt enthüllt, deren Glieder alle vernünftigen Wesen sind, deren Wesen aber — das Wort ist. Die Erfahrung hinwieder ihrerseits bestätigt, daß eben dieser Glaube das moralische Leben des Menschengeschlechtes verjüngt hat und zum Wendepunkt der Geschichte geworden ist."

Kurz, im Bereiche der moralischen Ideale ist das Christentum das letzte Wort der Wissenschaft wie auch der Religion. Zugleich stellt es die Menschheit auf ein höheres Niveau, da dadurch, daß Gott in den Menschen herabgestiegen ist, der Meusch zur Göttlichkeit erhoben wurde. Aus dem innigen Zusammenhang der Religion mit der Moral aber ergibt sich die

Notwendigkeit der Kirche. Denn da das Weſen der Moral in der Arbeit am Wohle des Nächſten beſteht, ſo müſſen die moraliſchen Ideale die Menſchen zu gegenſeitiger Geſelligkeit führen, doch kann eine ſtarke Grundlage der ſich zu dieſem Ziele verbindenden Geſellſchaft nur die Religion bilden, welche die Menſchen durch die Gemeinſchaftlichkeit des Dogmas, die die Philoſophie nicht zu geben vermag, umfaßt. Der äußere Ausdruck der Religion iſt die Kirche; ſie iſt die Hüterin der Dogmen und Traditionen und die Zuflucht aller Leidenden, die nach geiſtiger Nahrung lechzen.

Die Allgemeinheit iſt eine Notwendigkeit für die Kirche, da ſie ſich aus deren Natur ſelbſt als religiös-moraliſcher Gemeinſchaft ergibt. Allerdings bildet das Chriſtentum bis jetzt keine Einheit, da es in drei Hauptbekenntniſſe zerfällt, doch „wenn wir die Sache vom objektiven Standpunkt der Wiſſenſchaft betrachten werden, welche die innere Bedeutung der Tatſachen zu enträtſeln ſucht, ſo bemerken wir in dieſer Mannigfaltigkeit eine höhere Einheit, denn die verſchiedenartigen Formen, welche die chriſtliche Lehre angenommen hat, ſtellen ſich uns als Ausdrücke verſchiedenartiger Elemente des menſchlichen Geiſtes und zugleich verſchiedenartiger Richtungen in den Grenzen religiöſer Gemeinſchaft der Weltanſchauung vor. Wir werden begreifen, daß jede von ihnen ihre beſondere Aufgabe und Beſtimmung hat, während alle zuſammen eine Verzweigung der einen und einzigen chriſtlichen Idee ſind, die trotz der inneren Identizität die Verſchiedenheit nicht ausſchließt.“ Beſondere Bedeutung aber ſchreibt Tſchitſcherin dem Katholizismus zu, der ſeiner Anſicht nach dem Menſchengeſchlecht einen ungeheuren Dienſt leiſten kann, denn er allein hat unter allen anderen Bekenntniſſen genug Kraft in ſich, die Unabhängigkeit der religiös-moraliſchen Gemeinſchaft

gegen die Ansprüche des Staates in Schutz zu nehmen, da er eine mächtige und einheitliche Organisation bildet.

Tschitscherin, der sich die Vereinigung der Religion mit der Philosophie in ein harmonisches Ganze als Ziel gesteckt hatte, stellt die Wissenschaft als prächtige Propyläen vor, welche in den Tempel führen, in dem sich Gott dem im Gebet vertieften Menschen offenbart. Das rationalistische Element verknüpft sich hier mit dem moralischen, der Glaube an die Vernunft, die sich bis zu der Erkenntnis Gottes erhebt, mit der Macht des moralischen Bewußtseins, das die philosophische Erkenntnis in einen lebendigen Verkehr mit Gott umgestaltet. Darauf beruht die Originalität Tschitscherins angesichts der religiös-philosophischen Bestrebungen seiner und unserer Epoche, deren Merkmal die antirationalistische Wendung zu den moralischen Grundlagen des Glaubens ist, — eine Wendung, die sich naturgemäß dort am deutlichsten offenbart, wo die Herrschaft des Rationalismus am festesten gegründet zu sein schien, d. h. im Katholizismus.

---

Derjenige, der dem religiösen Gedanken den kräftigsten Stoß in dieser Richtung gab, war ein Engländer, ein tiefer Denker, ein großer Meister des Wortes und zugleich ein gottesfürchtiger und gottergebener Mönch — der Kardinal Newman. Dieser mußte schon als Kind seinem Gedanken Gewalt antun, um an die Realität der äußeren Welt zu glauben; diese so reale und lebendige Welt schien ihm nur ein Traum zu sein angesichts der blendenden Augenscheinlichkeit zweier Wesen: Gottes und seiner eigenen Seele. My Creator and myself — in diesen Worten ist der ganze Newman enthalten — schreibt P. Heinrich Brémond, der talentvolle Popularisator und Forscher der Schriften Newmans. In diesem Gedankenrausch an Gott aber, in diesem Durchdrungensein von der

Macht der menſchlichen Perſon, die nicht nur die Naturelemente zwingt und Länder und Meere, ſondern auch Gott ſelbſt erobert und ſo allſeitig Gott in ſich aufnimmt, daß alles andere, die ganze äußere Welt gleichſam im Dunkel vor ihr in einen Abgrund zu ſinken ſcheint, — kurz, in der Stimmung, deren Widerhall die Worte ſind: Mein Gott und ich, fühlt man das mächtige Wehen des angelamerikaniſchen Geiſtes, jener raſtlos ſchäumenden Energie, die, nachdem ſie alle Welten beſucht und nirgends Glück gefunden hat, dieſen Welten entſagt, um auf den Höhen des Lebens mit Gott Linderung und Frieden zu ſuchen. Im Lichte dieſer Stimmung entwickelte ſich die ganze Philoſophie Newmans, aus dieſer aber ergab ſich jene Richtung des katholiſchen Gedankens, dem einer ihrer hervorragendſten Vertreter, der P. Laberthonnière den Namen des moraliſchen Dogmatismus gegeben hat, indem er ihn auf dieſe Weiſe dem rationaliſtiſchen Dogmatismus der offiziellen Philoſophie der Kirche, d. h. der Scholaſtik, gegenüberſtellt. Der moraliſche Dogmatismus zieht eine ſcharfe Grenzlinie zwiſchen der dem ſinnlichen Auge zugänglichen und der Welt, wie ſie in ihrem Weſen iſt, — zwiſchen den Erſcheinungen der Dinge und dem Ding an ſich. Daher auch wird dieſe Richtung zuweilen als Probe der Verpflanzung der Philoſophie Kants auf katholiſchen Boden dargeſtellt. Genau iſt das nicht. Vor allem kannte Newman die Schriften Kants nicht, und ferner unterſchied Kant nicht nur, ſondern er grub eine Kluft zwiſchen dem Phänomen und dem Noumenon, zwiſchen der Erſcheinung und dem Ding an ſich, zwiſchen der theoretiſchen Vernunft, die nur die Erſcheinungen erkennt, von Gott aber nichts weiß und nichts wiſſen kann — und der praktiſchen Vernunft, die die Exiſtenz Gottes als ihr Poſtulat verkündet. Infolge des Mangels an einem Bindeglied zwiſchen dem einen und dem anderen war es unmöglich,

auf die Frage, ob dem Poſtulat der praktiſchen Vernunft die Wirklichkeit entſpricht, ob Gott iſt, eine beſtimmte Anwort zu geben. Der moraliſche Dogmatismus nun geſtaltet jenes Poſtulat in unmittelbare Gewißheit um, indem er die theoretiſche Erkenntnis durch die myſtiſche Erkenntnis ergänzt. Er erkennt die Immanenz des Seins in den Phänomenen an, woraus ſich ergibt, daß der Menſch, der ſich von den Feſſeln der phänomenalen Welt befreit, ſein wahres, vom Staube der Erſcheinungen gereinigtes und das Abbild Gottes in ſich tragendes Ich erblickt, vor dieſer „blendenden Augenſcheinlichkeit“ aber verſinkt die ganze Welt im Nebel des Schlafs. Der Sternenhimmel wölbt ſich über uns — wie ſich Newman poetiſch ausgedrückt hat — gleich einem durchſichtigen Schleier, deſſen Falten die ſich hinter ihm erſtreckenden Welten nicht zu verhüllen vermögen, dieſer Himmel iſt nur ein „Saum des göttlichen Gewandes“, wie rieſenhaft alſo wächſt im Vergleich mit ihm die Bedeutung der Seele, die die Wohnung Deſſen, Der iſt, werden kann und ſoll! Je tiefer aber das religiöſe Bewußtſein im Menſchen iſt, um ſo lebhafter fühlt er, daß der unendliche Inhalt der Religion nicht in irgendwelche Formeln gefaßt werden kann. Und auf dieſem Boden entwickelt ſich, wenn nicht ein ausdrücklicher Antiintellektualismus, ſo doch jedenfalls eine ſtarke Neigung zu ihm. Dieſe trat beim Kardinal Newman hervor. Wiederholt und mit Nachdruck betonte er, daß die dogmatiſchen Definitionen, die im Kampf mit den Häreſien, welche ihre Ausfälle gegen dieſe oder jene Seite der Wahrheit richten, entſtehen, eben deswegen je nach dem Bedürfnis des Augenblicks nur eine Seite der Wahrheit ausdrücken: hic et nunc. Sie ſind nur Symbole der göttlichen Wahrheit, von der die Kraft des Geiſtes derartig überragt wird, daß „tauſend andere neue Symbole nicht imſtande wären, ſie zu erſchöpfen und zu ergründen.“

Die Lehre des Kardinals Newman setzt in England P. Georg Tyrrell fort, ein Mann mit einer schwungvollen, offenen, in das Schöne der Religion verliebten Seele, ein Schriftsteller, der den Leser durch den hohen Flug des Gefühls, der Phantasie und durch den Zauber des Stils mit sich fortreißt. Noch entschiedener als der Kardinal Newman entwickelt er den Gedanken, daß jegliche Erklärung der übernatürlichen Welt nur eine größere oder geringere Wahrscheinlichkeit, aber nur eine Wahrscheinlichkeit ist; also ist das Dogma kein adäquater Ausdruck der Wahrheit, sondern eine Analogie. Diese Anschauung spricht er bei jeder Gelegenheit aus; glänzend, mit genialem Scharfsinn — wie sich einer seiner Kritiker ausdrückt*) — erweist er die analogische, d. h. menschliche Seite der Offenbarung und bahnt auf diese Weise den einzigen Weg, auf dem die Menschen der Jetztzeit zum Christentum gelangen können. Das unmittelbare Ergebnis aber dieser Auffassung des Dogmas als eines weiten, sehr weiten Echos aus einer höheren Welt ist die Demut den Geheimnissen der Wahrheit gegenüber und in weiterer Folge — was das Wichtigste ist — die liebevolle Nachsicht gegen alle die Gemüter, in denen die Wahrheit einen anderen Widerhall weckt als bei uns. P. Tyrrell verhehlt keineswegs seinen Unmut gegen jene trockenen Dogmatiker, die auf jegliche Frage oder jeglichen Zweifel eine fertige Antwort haben: „Für diese Menschen — schreibt er — ist alles klar, natürlich, alles das Postulat des gesunden Verstandes; für sie gibt es keine Geheimnisse, ein jedes sind sie bereit zu definieren, keines aber imstande zu fühlen ...“ „Ihre Religion ist eine Rechentafel; aus ihr ist alles verschwunden, was geheimnisvoll, schön, majestätisch und erhaben ist, alles, was dem Geiste als Speise dienen und für ihn die Quelle unerschöpflicher Verherrlichungen sein könnte.“

*) E. Dimnet: La pensée catholique dans l'Angleterre contemporaine, Paris 1906.

Diese Worte sind ein lebendiger Ausdruck scholastischer Übersättigung, sie sind eine Reaktion gegen die Trockenheit des rationalistischen Dogmatismus, der, nachdem er die Wahrheit in einer Reihe unfehlbarer dogmatischer Definitionen eingeschlossen hat, die Menschheit in zwei feindliche Lager trennt: in die, welche die in jenen Definitionen enthaltene Lehre der Kirche kennen und annehmen, und in die, die außerhalb derselben stehend, eben dadurch in den Ekel des Irrtums und der Sünde versinken: Entweder mit Gott oder mit dem Satan; nichts Vermittelndes liegt dazwischen; wer die katholische Lehre nicht anerkennt, der ist ein Diener des Satans. Die antiintellektualistische Reaktion gegen die Ausschließlichkeit dieses Hochmuts ist ihrem Wesen nach nichts anderes als eine Verinnerlichung des religiösen Bewußtseins, das Suchen Gottes in den Tiefen des Gewissens, denn „in euch ist das Reich Gottes." Die Wahrheit ist unendlich und läßt sich in keine Formeln einzwängen; jeder also, der sie aufrichtig sucht, verdient unsere Verehrung, da Gott sich jedem Suchenden je nach dessen Kräften und Verdiensten offenbart — diese Worte geben die geistige Stimmung der Vertreter des moralischen Dogmatismus, der sich gegen die rationalistischen Einseitigkeiten wendet, wieder.

Diese Richtung fand sogar außerhalb der katholischen Welt ein sympathisches Echo. Mit warmen Worten begrüßt dieselbe in der Person des Erzbischofs Mignot und dessen Schrift „Über die Methode der Theologie" der edle und tiefe Vertreter des religiösen Gedankens in der deutschen Philosophie, Rudolf Eucken. In einem Brief, mit dem er mich beehrt hat, schrieb er über diese Richtung folgende schöne Worte: „Wir müssen kämpfen gegen das sich überhebende und zu vermeintlicher Göttlichkeit aufbauschende Subjekt, wir können das nur, indem wir die Immanenz des Göttlichen

in der Menſchenſeele voll zur Entwickelung bringen. Das verheißt eine gewaltige Vertiefung und Befeſtigung des Lebens, aber es verlangt zugleich eine durchgreifende Umwandlung unſerer Begriffe, ja unſerer Gefühle, es verwickelt in unermeßliche Kämpfe . . .“ Eben von einer derartigen Umwandlung unſerer Begriffe und Gefühle, deren Reſultat die Entfachung und Erſtarkung des Geiſtes der Liebe in der Kirche ſein müßte, träumte vor mehr denn einem halben Jahrhundert der Pole Andreas Towianski, da er die Kirche als Verbindungsglied aller derer definierte, die „chriſtlich fühlen.“

Dieſe antiintellektualiſtiſchen Merkmale der neuen Bewegung in der katholiſchen Kirche bedeuten aber keineswegs eine Entkräftigung des Glaubens oder der Anhänglichkeit an die Kirche. Im Gegenteil. Um Gott zu finden, muß man ſich von der Knechtſchaft der Erſcheinungswelt befreien, die uns durch die Bande der Materie feſſelt. Die Mühen dieſes Kampfes ſind ungeheuer, je lebendiger aber das Bewußtſein davon iſt, umſo tiefer wird das Gefühl der Notwendigkeit der Kirche als der Verbindung derer, die ſich das Suchen nach Gott als Ziel geſteckt haben. Daraus folgt aber, daß die Schriftſteller der erwähnten Richtung nicht nur der Kirche anhängen, ſondern ſich an dieſelbe mit allen Kräften der Seele anklammern, als an die Gemeinſchaft, welche die Menſchheit zum Himmel erhebt und die Welt der veränderlichen und vergänglichen Dinge mit der Welt der abſoluten Wahrheit verbindet.

Der moraliſche Dogmatismus wird auch als Philoſophie der Tat bezeichnet. Mit der Lehre Tolſtojs verwandt, ſtellt er zu Anfang nicht die Frage auf, *was die Wahrheit iſt*, ſondern *wie man leben ſoll, um die Wahrheit zu erkennen*. Das Leben aber iſt die Tat, unentbehrlich

also wird die Philosophie der Tat; diese Philosophie versuchte Moritz Blondel in seinem Werke „L' Action“ zu begründen, das für den tiefsten Ausdruck der neuen Wendung in der katholischen Philosophie gehalten wird. Das Wesen der Tat ersieht er in dem Aufsuchen Gottes, d. h. auf die aufgeworfene Frage gibt er dieselbe Antwort wie Tolstoj, daß man Gott zu Liebe leben muß, um Gott zu erkennen. Aber schon von diesem Punkte an weicht er von Tolstoj ab. Nicht den Regeln eines mit dem Glauben an Gott übereinstimmenden Wirkens wendet er seine Aufmerksamkeit zu, sondern den Tiefen des inneren Verhältnisses der Seele zum Schöpfer. Das Verlangen nach Gott zeugt von dem überphänomenalen Prinzip unserer Natur — der Analyse dieses Prinzips widmet er sein Werk; auf diese Weise wird seine „Philosophie der Tat“ zu einer experimentalen Metaphysik oder zu einer Lehre von Gott und dem inneren Leben auf Grund der inneren, natürlich nur denjenigen zugänglichen Erfahrung, die fähig sind, ihren Gedanken zu ewigen Dingen emporzuheben.

Je mehr der rationalistische Dogmatismus ins Schwanken gerät, umso unentbehrlicher wird eine derartige experimentale Metaphysik. Charakteristisch aber ist dies, daß die heutigen Vertreter derselben nicht nur die Vernunftbeweise für die Existenz Gottes auf einen weiteren Plan rücken, indem sie ihren Gedanken in dem moralischen Beweis, der für Tschitscherin nur ein Zusatz zu jenen war, konzentrieren — sondern nicht einmal versuchen, diesen Beweis einem neuen religiös-philosophischen System zugrunde zu legen. Im Gegenteil, sie verwahren sich dagegen sehr energisch. Indem sie das Leben als Grundlage der Erkenntnis aufstellen, behaupten sie nicht, daß die Tat das Wissen und die Wissenschaft vertreten könnte. Sie stellen den moralischen Dogmatismus als Methode vor, doch „dank dieser Methode — sagt Laberthonnière — kann

die Wahrheit zum Lebensprinzip im Denken werden, ſtatt das zu ſein, was ſie heute leider ſo häufig zu ſein pflegt, ein fremder und hemmender Zuſatz.“ Übereinſtimmend damit ſind die Werke Blondels, Laberthonnières, Tyrrells und anderer keine Syſteme der Philoſophie, ſondern eher Führer für das innere Leben, Wegweiſer für die Seele, die Gott ſucht.

Vom Standpunkt Tſchitſcherins aus könnten ſie als leeres Gerede angeſehen werden; wo Blondel endet, dort ſetzt Tſchitſcherin erſt ein; der Glaube bei Blondel iſt das Reſultat eines Gott zugewandten Lebens, die Belohnung für die angewandten Mühen, das überphänomenale Prinzip in der Seele aus der Flut der Erſcheinungen zu erlöſen. Für Tſchitſcherin ſind dieſe Mühen entbehrlich, ihre Stelle vertritt die Dialektik. Denn nachdem er im Menſchen das Verlangen nach dem Abſoluten konſtatiert hat, identifiziert er es mit der Vernunft die das Bewußtſein des abſoluten Geſetzes iſt; dieſe Vernunft, die ſich auf die Dialektik ſtützt, lehrt ihn, wie wir es geſehen haben, von Gott, von der Welt und von dem Verhältnis des Menſchen zu Gott und zur Welt.

Aber obwohl Tſchitſcherin den Typus der durch und durch rationaliſtiſchen Religioſität vertritt, weicht er doch ſehr weit von dem theologiſchen Rationalismus ab, der ſich aufs deutlichſte in der Scholaſtik offenbart hat. Für die Theologen iſt die höchſte Inſtanz der Wahrheit die Autorität der Kirche als der Auslegerin und Schützerin der Offenbarung; während ſie alſo infolgedeſſen der Philoſophie die untergeordnete Stellung einer Dienerin der Theologie zuweiſen, ſo iſt umgekehrt für Tſchitſcherin die Philoſophie eine unentbehrliche Vorbereitung zur Religion und die Vernunft ſoll der Richter der Wahrheit ſein. Die Notwendigkeit, daß die Vernunft die Kontrolle führt, ergibt ſich nicht nur daraus, daß dem Glauben ſehr leicht der Aberglaube beitritt, ſondern noch mehr daraus,

daß eine große Anzahl von Religionen existiert und jede sich selbst für die einzig wahre ausgibt. „Wenn man also der Vernunft die Offenbarung gegenüberstellt und diese anerkennen heißt, so hat der Mensch als vernünftiges Wesen das Recht, Beweise für die Wahrheit der Offenbarung zu fordern und zu fragen, warum er dem Evangelium, nicht aber den Büchern des Veda oder dem Koran glauben soll . . ." Trotz ihrer ganzen Beschränkung ist die Vernunft unser einziges Werkzeug der Erkenntnis und ist aus diesem Grunde der einzige Maßstab der Wahrheit." Die Religion aber, wenn sie von der Wahrheit ihres Inhaltes überzeugt ist, sollte furchtlos zur Untersuchung dessen aufmuntern, was sie die Menschen glauben heißt: „Prüfet aber alles — sagt der hl. Paulus (I., Thess. V., 21) — und das Gute behaltet." Aus diesem Widerstreit zwischen dem Rationalismus der Theologen und dem philosophischen Rationalismus Tschitscherins in der Anschauung über das Verhältnis der Vernunft zum Glauben folgt hier wie dort eine Verschiedenheit des Gesichtspunktes bei Beurteilung der Gegner.

Der theologische Rationalismus ist, wie wir gesehen haben, exklusiv und er geht in seiner Exklusivität bis zum Fanatismus; alle außerhalb des Gebietes der Kirche strömenden Richtungen der Philosopie und Religion erscheinen ihm als schändliche Produkte eines verderbten Willens und Gedankens; Tschitscherin hinwieder wird von der Dialektik getrieben, eine höhere Einheit inmitten des Chaos widersprechender Anschauungen zu suchen; von diesem Standpunkt aus findet jede Strömung des Geistes ihre Erklärung, jede enthält in sich irgend ein Teilchen der Wahrheit und jede kann zur Aufklärung derselben von einer anderen Seite her beitragen.

So könnte es den Anschein haben, als ob Tschitscherin, der der Vernunft das Recht, in Glaubenssachen zu richten,

zuſpricht, ſich dem Proteſtantismus hätte nähern müſſen. So verhält es ſich jedoch nicht. Indem er das Bedürfnis des ſubjektiven Prinzips in der Religion anerkennt, verwahrt er ſich gegen die Herrſchaft desſelben. Der Proteſtantismus, der die Tradition verworfen und an deren Stelle die individuelle Vernunft geſetzt hat, hat nach Anſicht des ruſſiſchen Denkers eben dadurch die Möglichkeit eingebüßt, der Vernunft Grenzen zu ziehen. Die Folge davon iſt ſeine heutige Zerſplitterung. Dies beweiſt, daß die Vernunft trotz ihres Rechtes, in Glaubensſachen zu richten, doch die Notwendigkeit einer Inſtitution, die den Menſchen mit Gott verbindet und die das Organ des göttlichen Willens iſt, d. h. die Notwendigkeit der Kirche anerkennen muß. Natürlich darf niemand gezwungen werden, ſich der Kirche zu ergeben, aber „wer ein Glied derſelben ſein will, der iſt verpflichtet, der Kirchengewalt zu gehorchen, ohne jedoch ſeinem Gewiſſen und ſeiner Vernunft zu entſagen, die er als Erſcheinungen des göttlichen Prinzips in ſich ehren ſoll, zu gleicher Zeit die Unzulänglichkeit ſeines Gedankens zugebend und die Vernunft und das Gewiſſen mit den unerſchütterlichen Grundlagen der kirchlichen Tradition zu verſöhnen ſuchend.“ Noch greller tritt der Unterſchied zwiſchen der Philoſophie Tſchitſcherins und dem Proteſtantismus in der Anſchauung über den Kultus der Heiligen und der Mutter Gottes hervor. Dieſer Kult iſt nach Anſicht der Proteſtanten ein Götzendienſt. Nein — antwortet darauf Tſchitſcherin — „man ſollte eher ſagen, daß die Negierung dieſes Kultes eine Gottloſigkeit iſt, denn ſie bedeutet die Verwerfung jenes göttlichen Prinzips in der menſchlichen Natur, dank dem das Wort Gottes menſchliche Geſtalt annehmen und dadurch ſeine Gemeinſchaftlichkeit mit dem Menſchengeſchlechte offenbaren konnte.“ Das Wort iſt für uns das Vorbild ſeit Ewigkeit; aber zu der Höhe, Chriſto ähnlich zu ſein, können ſich nur

Auserwählte emporſchwingen — und dieſe werden vor der Höchſten Majeſtät Gottes zu Fürſprechern der in Sünde verſunkenen Menſchheit. „Um ſo höhere Verehrung gebührt der, durch die das Wort zum Fleiſch geworden iſt. Die orientaliſche Kirche ſtellt die Mutter Gottes *über alles, was erſchaffen worden iſt*, und nennt ſie *Königin des Himmels, Herrin der Welt, Mutter und Verklärerin alles deſſen, was iſt*. Und dieſe Worte haben eine tiefere, nicht nur moraliſche, ſondern auch metaphyſiſche Bedeutung. Die heidniſchen Völker verehrten das göttliche Prinzip in der Materie, die der endloſe Herd iſt, der allen Lebensſamen aufnimmt und alle vollendeten Weſen hervorbringt. Dieſe Verehrung wurde in dem chriſtlichen Kultus der Mutter Gottes vergeiſtigt."

Kurz: indem Tſchitſcherin ſich ſtreng an die Kirche, die die „Leiterin der Gewiſſen" iſt, hielt, wußte er zugleich die Exkluſivität zu vermeiden, in die der Rationalismus, beſonders im Bereiche der Religion, verfällt, wenn er ſich von der Logik ſeiner Deduktionen blenden läßt. Dieſes innere Gleichgewicht erklärt ſich durch ſeine unerſchütterliche Überzeugung von der Unfehlbarkeit des dialektiſchen Geſetzes, das ihn in die Geheimniſſe der Geſchichte einführte, alle Strömungen des Geiſtes vor ſeinem Auge erhellte und ſie in die herrliche Harmonie eines „Hoſianna Gott in der Höhe" umbildete. Aber dieſe Weite ſeines Gedankens, der, obwohl ſo tief von der Idee der allgemeinen Kirche durchdrungen, doch frei war von allen konfeſſionellen Vorurteilen, verdankt Tſchitſcherin in noch höherem Maße der Macht, mit der ſich in ihm das ſittliche Bewußtſein offenbarte. Das ſittliche Geſetz iſt abſolut, das Poſtulat der Sittlichkeit aber iſt die Freiheit. Alſo kann die Ergebung Gott und der Kirche gegenüber nur freiwillig und mit dem Gewiſſen harmonierend ſein: „Das Gewiſſen iſt dem Menſchen

als inneres Licht gegeben und muß ihm als Fackel im Leben voranleuchten. Der Mensch hat kein Recht, diese Fackel zu löschen, sollte er auch, deren Mangelhaftigkeit fühlend, sich noch nach einer anderen, stärkeren Stütze umschauen müssen. Er wird moralisch schuldig, wenn er, um sich von Zweifeln zu befreien, eine innere Dunkelheit in sich heranbildet und sich fremden Händen überläßt." Daraus ergibt sich für jeden die Verpflichtung, die Freiheit des Gewissens und die Freiheit des Gedankens zu ehren; „die Freiheit des Gewissens ist das unantastbare Sanktuarium des menschlichen Geistes und die Freiheit des Gedankens bildet, trotz aller Irrtümer desselben, die unerläßliche Bedingung der Entwickelung . . ." „Die hohe Bedeutung der Kirche beruht somit nicht darauf, daß das innere Licht des Gewissens überflüssig werde, sondern darauf, daß es in der Kirche neue Kraft schöpfe, um noch heller zu leuchten." Die Kirche soll nur kraft ihrer inneren Heiligkeit anziehen und bekehren, „sie soll die Anforderungen jeder Epoche verstehen, d. h. sie soll Standhaftigkeit mit Nachsicht gegen die menschliche Gebrechlichkeit verbinden und die Anhänger neuer Richtungen nicht als Feinde, die auf ihr Recht lauern, sondern als eine zersprengte Herde betrachten, die früher oder später in ihren Schoß zurückkehren wird." Jegliche Gewalttätigkeit in Glaubenssachen ist eine Schmach, ein Attentat auf die Grundlage des sittlichen Lebens selbst. Rechtfertigung von Gewaltakten durch den Schein, daß die im Irrtum befangenen Seelen erlöst werden müssen, ist eine grobe Sophistik: „Gott wirkt auf den Menschen innerlich, nicht aber mit Hilfe äußeren Zwanges; die Kirche hat ihre Gewalt von Gott und soll ähnlich wirken."

In dieser Harmonie des rationalistischen Prinzips mit dem moralischen in der Religion Tschitscherins liegt, wie wir gesehen haben, seine tiefe Bedeutung. Obwohl er als Schüler

und Nachfolger Hegels allzuſpät aufgetreten war, um auf die Gemüter ſeiner Zeit einwirken zu können, gehört er anderſeits als Verehrer des Moralismus Kants der heutigen Epoche an. Angeſichts der auf dem Felde des religiös-philoſophiſchen Gedankens gegenwärtig wogenden Kämpfe zwiſchen dem Moralismus und dem Rationalismus zeugt die Philoſophie Tſchitſcherins davon, daß eine Ausſöhnung beider Richtungen möglich iſt.

Da das Verhältnis der Philoſophie zur Religion ſich nach Tſchitſcherin mit dem Verhältnis des Syllogismus zum Gebet deckt, ſo muß man, um zur Erkenntnis Gottes gelangen zu können, vorerſt mit dem Gedanken in ſein Weſen eindringen und ihn mit der Vernunft begreifen. Im Gegenſatz dazu beginnt der Moralismus mit dem Gebet zu dem unbekannten Gott, der ſich je nach der wachſenden Inbrunſt des Gebetes dem Menſchen offenbart. Allerdings lieben es die Vertreter des Moralismus, die Philoſophie als die „Vorbereitung zum ſittlichen und religiöſen Leben“ zu bezeichnen und ſcheinen in dieſer Hinſicht mit Tſchitſcherin zu harmonieren, doch beſchränken ſie den Bereich der Philoſophie auf die Selbſterkenntnis; die Selbſterkenntnis aber iſt das Erkennen deſſen, was im Menſchen das Sein iſt, d. h. des abſoluten, überphänomenalen Prinzips; den Weg dazu bildet die Erlöſung von der Knechtſchaft der Phänomene oder die Tat; Bedingung einer ſolchen Tat aber muß die Vertiefung der Seele im Gebet ſein, denn was anderes iſt das Suchen nach dem unbekannten Gotte, von dem wir nur ſo viel wiſſen, daß er das unicum necessarium iſt, als das Gebet? Dieſes Gebet zu dem unbekannten Gotte geht in das Gebet zu dem Gott über, der ſich der Seele als Inhalt ihres abſoluten Prinzips offenbart; die Selbſterkenntnis endet mit der Erkenntnis Gottes*), ſowohl das eine

*) So A. Sneuz in der Broſchüre: „Catholicisme et intellectualisme.“

wie das andere aber hat keinen rationaliſtiſchen, ſondern einen myſtiſchen Charakter; es iſt keine Forſchung, ſondern eine asketiſche Tätigkeit; es iſt eine Abwendung von vergänglichen und der Forſchung zugänglichen Dingen zu dem, was ſich über die Sphäre des Gedankens erhebt.

Dieſe myſtiſche Erkenntnis, die ſich der asketiſchen Methode bedient und moraliſche Vollkommenheit verlangt, verleiht die moraliſche Gewißheit Gottes, welche unmittelbarer und tiefer iſt als die rationelle Gewißheit, aber jedenfalls nicht ausreicht und aus zwei Gründen Ergänzung fordert. Vor allem iſt ſie nur Auserwählten zugänglich; die Geſamtheit, die keine ſinnliche, experimentale Gewißheit beſitzt und ſich zu jener Gewißheit nicht zu erheben verſteht, welche die innere Erfahrung gibt, verlangt wenigſtens eine rationelle Gewißheit, d. h. eine logiſche Rechtfertigung der Religion. — Sodann lehrt die asketiſche Methode, die die Grundlage der myſtiſchen Erkenntnis bildet, auf welchem Wege man von der Welt aus zu Gott ſchreitet, doch gibt ſie keine Fingerzeige, wie man von Gott zur Welt zurückkehrt . . .

Kurz, in der „Philoſophie der Tat“, in der ſich die moraliſchen Richtungen des religiöſen Gedankens konzentrieren, iſt die Tat der Fittich, der den Geiſt zur Kontemplation emporhebt. Dieſe Philoſophie führt weder vom Syllogismus zum Gebet, noch umgekehrt vom Gebet zum Syllogismus, ſondern vom Gebet, das ein Akt der Hoffnung iſt, zu einem vollkommenen, höheren, das Glauben und Liebe ausdrückt. Als Reaktion gegen die Einſeitigkeit des Rationalismus iſt ſie ein wohltätiger, weiter, erfriſchender Hauch des Geiſtes der Liebe — und dieſer Hauch wird umſo wohltätiger ſein, je tiefer ſie von dem Bewußtſein durchdrungen wird, daß das Weſen dieſes phänomenalen Seins, dem ſie ſich zu entreißen ſucht, das Leiden bildet. Aus dieſem Bewußtſein wird ſie für alles, was

lebt und leidet, Mitleid schöpfen und nur die auf Mitleid beruhende Liebe ist die wahre christliche Liebe.*) Unmöglich aber kann man dabei stehen bleiben. Davon legen sich auch die Vertreter der „Philosophie der Tat" und des moralischen Dogmatismus Rechenschaft ab: sie verstehen, daß sie Pioniere sind, die den Boden zu neuen religiös-philosophischen Systemen vorbereiten.

Tschitscherin glaubte so fest an die Unfehlbarkeit der Dialektik, daß er keinen Anstand nahm, folgende Worte auszusprechen: „Gerüstet mit dem Gesetze der dialektischen Entwickelung, können wir mit voller Genauigkeit bestimmen, nicht nur, wo wir stehen, sondern auch, wohin wir gehen . . . ." „wir können die zukünftigen Entwicklungsphasen des menschlichen Geistes mit derselben Sicherheit vorhersagen, mit der der Astronom eine Sonnenfinsternis voraussagt." Und in seiner Synthese der Geschichte, die er im letzten Teile seines Werkes „Wissenschaft und Religion" gegeben hat, verkündigte er, daß die zukünftige Phase der Triumph des Idealismus in der Religion kennzeichnen wird, dieser Triumph aber wird die Verinnerlichung und den Triumph der Religion nach sich ziehen. Diese Überzeugung war sein Trost und die Quelle ungebeugter Widerstandsfähigkeit. Auch sehen wir, daß er sich nicht geirrt hat. Die heutigen Richtungen, die das sittliche Bewußtsein zum Ausgangspunkt wählen, sind eine Wiedergeburt des Idealismus in jener weiten Bedeutung, die ihm

*) Dies begriff Richard Wagner — und darauf beruht seine wichtige Bedeutung in der Geschichte des Gedankens. Die pessimistische Philosophie war für ihn die Pforte, durch die er in die Tiefe der christlichen Anschauung über die Welt einzog. Die Synthese des Christentums mit dem buddhistischen Pessimismus schloß er mit nachstehenden bedeutenden Worten ab: „Nur die dem Mitleiden entkeimte und im Mitleiden bis zur vollen Brechung des Eigenwillens sich betätigende Liebe ist die erlösende christliche Liebe." (Ges. Schriften, X, 260.)

Tſchitſcherin beigelegt hat, d. h. des Idealismus, der alle beſſeren und höheren Triebe des Geiſtes umfaßt. Der Ausdruck der daraus fließenden Verinnerlichung der Religion aber iſt die Philoſophie Wladimir Solowiews. Dieſe ſchreitet nicht vom Syllogismus zum Gebet, wie Tſchitſcherin dies gewünſcht hätte; im Gegenteil, ſie beginnt mit dem Gebet, endet aber nicht mit dem Gebet, wie die „Philoſophie der Tat“; das Gebet iſt ihr die Einleitung zu einem ganzen philoſophiſchen Syſtem, deſſen letztes Wort, oder beſſer geſagt, letzter Traum — die Verſöhnung der Kirchen iſt. Ein Traum, der mit himmliſchem Feuer den düſteren Horizont des Lebens erhellt. Was der Weſten dem Oſten geben könnte, davon braucht nicht die Rede zu ſein; das iſt vollſtändig klar. Der Oſten aber würde dem Weſten das Licht jenes Strebens nach harmoniſcher Vereinigung aller Gewalten und Kräfte des Geiſtes in der Verehrung Gottes verleihen, das Chomiakow das „vollſtändige Bewußtſein“ nannte und dem weſteuropäiſchen Rationalismus gegenüberſtellte. Im Anfall patriotiſcher Begeiſterung ſchien es dem Schöpfer des Slavophilismus, daß dieſes Streben in der orientaliſchen Kirche und im ruſſiſchen Volke bereits verwirklicht war — und durch dieſe Verblendung erklärt ſich die ſchnelle Zerſetzung ſeiner Lehre. Doch treffend war der Hinweis auf das Ideal: dieſe Richtung ſchlugen auch die tiefſten Geiſter Rußlands ein.

Dieſe Reibung des Rationalismus mit dem Moralismus im Weſten iſt der Kampf zweier extremer Gegenſätze. Der rationaliſtiſche Dogmatismus, der der unendlichen Wahrheit einen äußeren Ausdruck zu verleihen und dieſen allen aufzudrängen ſucht, verengt das Gemüt und dörrt das Herz; ſchon dadurch ruft er eine Wendung nach der entgegengeſetzten Seite hervor, die Wendung zu den grundloſen Tiefen des inneren Lebens. Die Ausſöhnung beider Richtungen wäre möglich

in der Syntheſe der Idee der Einheit, die im Dogmatismus der Rationaliſten enthalten iſt, mit der Idee der Freiheit, die ſich aufs engſte mit den myſtiſchen Beſtrebungen der „Philoſophie der Tat“ verbindet. Von dieſer Syntheſe träumte ſchon Chomiakow; Verſuche derſelben bietet die ruſſiſche Philoſophie. Tſchitſcherin war einer der konſequenteſten Vertreter des Rationalismus; er gehörte zu jenen Menſchen, von denen P. Tyrrell mit ſolchem Unmut ſpricht, daß „für ſie alles klar, natürlich iſt, alles ein Poſtulat des geſunden Verſtandes; Geheimniſſe kennen ſie nicht“; damit iſt aber nicht geſagt, daß er auf diejenigen, für die „nicht alles klar iſt“, mit verächtlicher Geringſchätzung herabgeblickt hätte; im Gegenteil, er verſtand es, die Prinzipien der Wahrheit auch außerhalb ſeiner eigenen Philoſophie zu bemerken und zu würdigen. „Alle ſind Brüder in Chriſto — ſchrieb er — dieſer Grundſatz ſollte jegliche Intoleranz und Exkluſivität ausſchließen, doch ſchließt er nicht die Mannigfaltigkeit der Anſchauungen und Bedürfniſſe aus.“ Und er glaubte daran, daß eine Zeit kommen wird, „wo alle chriſtlichen Kirchen die gegenſeitigen Zwiſtigkeiten vergeſſen und ſich als Glieder eines geiſtlichen Körpers mit einem unſichtbaren Oberhaupt — mit Chriſto — anſehen werden.“ Dieſem unklaren Traum von einer Ausſöhnung der Gegenſätze gab ſpäter Solowiew in ſeiner Lehre von der einen allgemeinen Kirche mit dem einen ſichtbaren Oberhaupt beſtimmte Formen.

---

Perſönlich traf ich mit Tſchitſcherin ein einziges Mal in Wien zuſammen. Aus ſeinen Werken und meiner Korreſpondenz mit ihm ſchließend, erwartete ich düſtere puritaniſche Strenge und einen apodiktiſchen Ton. Wie ſehr hatte ich mich geirrt! Auf ſeiner hohen Stirn und in ſeinen Augen thronte die Majeſtät des Gedankens, der die unendlichen

Horizonte der Wiſſenſchaft und des Lebens umfaßt und ſie mit der Liebe zu allem mit und für Gott umſtrahlt. Aus dieſer Erhabenheit des Geiſtes floß die Heiterkeit des Glaubens und die Kraft des Lebens — und üppiges, reiches Leben quoll aus der ganzen Geſtalt dieſes ſiebzigjährigen Greiſes, phyſiſche und geiſtige Energie ſprach aus ſeinen Bewegungen und Worten; dabei feſſelte er durch den Zauber des Herzens, das ſich mir in der Schlichtheit ſeines Verkehrs und in ſeiner Zuvorkommenheit kundgab; dieſe bewirkte, daß man vom erſten Augenblick an mit ihm wie mit einem alten Bekannten und Freunde ſprach. Die Zeit, die ich mit ihm verbrachte, zähle ich zu jenen ſeltenen Augenblicken im Leben, deren Andenken allein mit Troſt und Glauben erfüllt.

Ich konnte damals nicht ahnen, daß über dem Haupte dieſes jugendlichen Greiſes bereits das Unglück ſchwebte, das ihn an weiterer Arbeit verhindern ſollte. Im Herbſte desſelben Jahres, d. h. 1900, brach in ſeinem Hauſe auf dem Lande eine Feuersbrunſt aus. Bei der Rettung erlitt er ſchwere Brandwunden am Haupte, was ihn lange Zeit ans Bett feſſelte. Trotz ſchrecklicher Leiden unterbrach er ſeine Arbeit nicht. Er bereitete eine neue Ausgabe ſeines Werkes „Religion und Wiſſenſchaft“ vor und begann den fünften Band ſeiner „Geſchichte der politiſchen Wiſſenſchaften“ zu ordnen. „Welch ein Menſch — ſchrieb über ihn ſein Neffe an mich — was für eine Lebenskraft! Trotz der Laſt von 72 Jahren, trotz der Martern und Schmerzen — ſein Haupt iſt eine einzige große Wunde — iſt ſein Geiſt immer klar und mächtig! In gleicher Weiſe wie früher intereſſiert er ſich für alles, was in der Welt geſchieht, und ſchreibt mit jugendlicher Begeiſterung.“ Kaum zu ſich gekommen, ſchrieb mir Tſchitſcherin in den erſten Tagen des Jahres 1901: „Ihren Brief, den Sie im vorigen Jahrhundert geſchrieben,

habe ich erſt in dieſem Jahrhundert erhalten — alſo begrüße ich Sie zugleich mit dem neuen Jahrhundert als jungen Menſchen; ſicherlich werden Sie das Gute erleben, das es mit ſich bringen wird, während ich in meinen Jahren dieſer Hoffnung entſagen muß. Mein heißeſter Wunſch iſt der, daß es die Eintracht zwiſchen den beiden Bruderſtämmen brächte, die das XVIII. Jahrhundert geſtört, das XIX. Jahrhundert aber nicht wiederherzuſtellen gewußt hat. Dieſem großen und heiligen Werke ſollten alle Gedanken und die ganze Tätigkeit des jungen Geſchlechtes zugewandt ſein; uns Greiſen aber, die wir zu Grabe ſteigen, bleibt nichts anderes übrig, als Euch zu ſegnen. Mancher wird ſagen, daß das Träume ſind, doch ſind dies Träume, die die Seele erheben und für die es wert iſt zu leben und zu wirken trotz des Elends und der Erbärmlichkeit unſeres Lebens.“ Tief ergriffen las ich dieſe Worte als den Segen eines Greiſes, der, von der Welt Abſchied nehmend, den Gedanken ſeines Lebens Jüngeren vermacht. Und in der Tat waren dieſe Worte ſo Segen wie Teſtament. Der von Krankheit aufgeriebene Organismus hatte ſeine Widerſtandsfähigkeit verloren und der Tod machte dieſem großen und reichen Leben ein langſames, qualvolles Ende.

# Schlußteil.

I. Der Antichrist.
II. Gegenwart und Zukunft.
III. Christus ist auferstanden!

I.

# Der Antichrist.

Der Gedanke Tschitscherins ist der beste Ausdruck des Europäismus, der Gedanke Solowiews die schönste Blüte jener Träume, die dem Boden des Slavophilismus entsprossen. Beide gingen von zwei entgegengesetzten Polen des russischen Geistes aus und begegneten einander in der gemeinsamen Verehrung des christlichen Ideals. Sie sind die Schutzgenien Rußlands, und Rußlands Zukunft hängt von der Aneignung ihrer Weltanschauung ab.

Ungehört aber verhallten die Worte Tschitscherins, während Solowiew nur wenige Anhänger fand. Das versenkte Solowiew in Pessimismus. Allmählich machte sein Glaube an die providentielle Mission Rußlands immermehr der Überzeugung von der Strafe Gottes Platz, die über Rußland hereinbrechen müßte, weil es seine christliche Pflicht nicht erfüllte. Im Jahre 1894 hatte er, von dem Eindruck der Vorgänge während des chinesisch-japanischen Krieges überwältigt, eine Vision der zukünftigen Macht und der zukünftigen Siege Japans, das zum ausübenden Werkzeug der über Rußland verhängten Strafe Gottes ausersehen wäre. Dieser Vision gab er in folgendem prophetischen Gedichte Ausdruck:

„Des Panmongolismus wilder Name klingt doch dem Ohre mild und traut, er ist des Sehers Zauberwort, den Gottes Geist hat angeweht.

Als in Byzantiums morſchem Bau die Opferfeuer ſchon erloſchen,
und als der Cäſar wutentbrannt den Heiland und das Volk verriet,
Da hob im Oſten hoch das Haupt ein Volk, ihm unbekannt und
fremd, und ſprengt der ehernen Tore Schloß: im Staube lag das
zweite Rom.
Der alten Hauptſtadt Schickſal ſchreckt uns heute nicht mit ſeinem
Fall, denn prahlend künden Rußlands Söhne: „Du biſt das dritte,
dritte Rom!“
Und nun? Noch hat ſich Gottes Strafe in ihrem Zorne nicht
erſchöpft und maßlos wird uns ſtrafend ſchänden ein Völkerſtrom, der
kaum erwacht.
Aus Morgenland, von weiten Inſeln, von den malaiſchen Ge-
wäſſern bis zum Altai, rüſten Führer an Chinas Mauern zahllos Volk.
Heuſchrecken gleich, zahlloſe Scharen, geſättigt nie, Heuſchrecken
gleich, geſchützet von geheimer Kraft, zieh'n dieſe Völker gegen Norden.
Rußland, vergiß den alten Ruhm! Der Zaren Adler liegt im
Staub und gelben Kindern wirft zum Spiele man deiner Fahnen
Fetzen hin!
Demütig zittert in dem Sturme der, der der Liebe Hort verlor,
im Staube liegt das dritte Rom, ein viertes Rom erſteht nicht mehr!“

Zu dem Schmerze, welchen dem Dichter die mit dem chriſtlichen Ideal im Widerſpruch ſtehende Staatspolitik und ferner die Verblendung verurſachte, die unter dem Einfluſſe ſcheinbarer Erfolge dieſer Politik die ruſſiſche Geſellſchaft ergriff und Rußland dem Falle zuführte, geſellte ſich noch ein anderes Weh: am mächtigſten ertönte damals in Rußland die Stimme Leo Tolſtojs. Auch dieſer war von der Sache der Religion und der Verwirklichung der Idee Chriſti durchdrungen, aber er war ein erbitterter Gegner nicht nur der ſtaatlichen Ordnung, ſondern auch der Kirche. Vermeſſen ſuchte er dieſen ewigen Grundpfeiler des ſozialen Daſeins zu ſtürzen, um einen neuen Bau aufzuführen, eine Art freier, evangeliſcher Gemeinde, die der Erde das Paradies bringen ſollte. Treffend bemerkt A. Leroy Beaulieu in ſeinem Empire des Tſars, daß es wenig Vernichter gab, die von ſo vielen

Zerſtörungen träumten: in dieſer Hinſicht übertraf Tolſtoj zuweilen auch die Zerſtörungswut Bakunins und Kropotkins. Solowiew kannte die Gebrechlichkeit der menſchlichen Natur und die Unmöglichkeit einer unbedingten Vollkommenheit auf Erden genau, er dachte alſo nicht an Vernichtung und neues Bauen, ſondern an Beſſerung; er wollte, ſo weit ſeine Kräfte reichten, an dem Werke, das die großen Väter, die Lehrer und Organiſatoren der Kirche geleitet hatten, weiterarbeiten. Tolſtoj nahm ſich dagegen jene Sektenſtifter zum Muſter, die, im edlen Eifer, eine vollkommene Geſellſchaft zu ſchaffen, keinen Anſtand nahmen, gegen die Kirche aufzutreten, da ſie nur langſamen Schrittes ihrem Ziele zuſtrebte. Berauſcht von ihrer eigenen Macht wollten ſie durch die Kraft ihres Wortes das Paradies auf Erden wiederauferſtehen laſſen, wollten das ſchaffen, was die vereinigten Bemühungen der höchſten Geiſter der Kirche nicht hatten erreichen können.

Solowiew verſtand, daß der Erfolg dieſer prahleriſchen Unternehmungen nur vereinzelte Gemeinden waren und in Zukunft ſein würden, die, kaum bekannt, auf den Lauf der Dinge in der Welt keinen Einfluß ausüben konnten. Es ſchmerzte ihn alſo der wachſende Einfluß Tolſtojs, deſſen rieſenhafter Schatten ſeine eigene Arbeit verdunkelte, es litt darunter ſein Ehrgeiz, ein edler Ehrgeiz natürlich, der von dem Willen getragen wurde, das geiſtige Leben Rußlands durch die Verſöhnung desſelben mit der Kirche zu heben. Solowiew ſah, daß die ihm teuerſte und heiligſte Sache durch Tolſtojs Lehre getrübt wurde, zum Schmerz geſellte ſich Entrüſtung und ſein Widerwille ſchlug in Haß um, als er auf die ſtets wachſenden Scharen der Anhänger Tolſtojs hinſchaute.

In dem von der Macht des Genies eines großen Schriftſtellers geſalbten Tolſtojismus erſah er eine ungleich größere Gefahr für die Sache der allgemeinen Kirche in Rußland

als in der offiziellen, erſtarrten Orthodoxie, der Konfeſſionsloſigkeit der gebildeten Klaſſen, den unter dem Volke ſich verbreitenden Sekten. In einem ſo geſtimmten Gemüt fanden die Worte St. Johannis des Apoſtels von den Propheten, die das Kommen des Antichriſts verkündeten, einen günſtigen Boden. Wer iſt ein Lügner, ohne der da leugnet, daß Jeſus der Chriſt ſei? Das iſt der Widerchriſt, der den Vater und den Sohn leugnet. Eine ſolche Lüge war dieſen Worten gegenüber die Lehre Tolſtojs, und jene ganze Energie des Haſſes, den Solowiew vordem gegen den entfeſſelten Nationalismus der Nachfolger eines Katkow und Akſakow gerichtet hatte, wandte er nun gegen Tolſtoj. Der unerbittlich mit dieſem geführte Kampf bildet den Inhalt ſeiner letzten Arbeit „Drei Geſpräche“. Alle Gaben Solowiews — die Schärfe des Denkers, der Flug des Dichters, die Tiefe des Myſtikers, der beißende Witz des Polemikers — haben ſich hier zuſammengeſellt, um am Vorabend ſeines Todes in mächtigem Lichte zu erglänzen und mit demſelben ſein Andenken zu umſtrahlen. Die kleine Schrift erſchien im Jahre 1900 und unterſcheidet ſich von allen früheren Werken des Verfaſſers; denn nicht die frühere Schwärmerei von einer Sendung Rußlands bildet ihren Gegenſtand, ſondern die finſtere Geſtalt des Antichriſts, der alle Träume von einem zukünftigen goldenen Zeitalter vernichtet hat, jene Träume, die dem religiöſen und zugleich patriotiſchen und optimiſtiſchen Myſtizismus entſprungen und jahrelang die Nahrung des Denkers geweſen waren.

Den letzten Abſchnitt des Buches — über den Antichriſt — machte Solowiew einige Wochen vor ſeinem Tode in einer öffentlichen Vorleſung in Petersburg bekannt. Er war ein gewaltiger Redner, und gewaltig war auch damals der Eindruck, als er im Gemüt und in der Phantaſie ſeiner von

nervöſer Angſt erſchauernden Zuhörer das furchtbare Bild des ſchrecklichen und nahen Endes der Dinge vergegenwärtigte. Von der Wahrheit ſeiner Viſion war Solowiew feſt überzeugt; wir wiſſen, daß er ſich durch die humoriſtiſche Auffaſſung ſeiner Wahrſagung ſeitens einiger ruſſiſcher Zeitungen tief verletzt fühlte. Und unwillkürlich drängt ſich der Gedanke auf, es liege faſt etwas Symboliſches darin, daß der Dichter und hervorragende Denker, der an ſeine Sendung feſt glaubende Prophet, an der Wende zweier Jahrhunderte, unmittelbar vor ſeinem Tode, als ſein letztes Wort und als Teſtament ein drohendes und erſchütterndes Bild der zukünftigen, aber nahen und mit ſchnellem Schritt ihrem Ende entgegeneilenden Geſchichte des Menſchengeſchlechtes entworfen hat. Von der Jugend bis zum Tode betonte Solowiew in allen ſeinen Werken beſtändig, wie ſehr er von der ungeheuren Bedeutung des prophetiſchen Elementes in der Geſellſchaft, von dem Berufe der Propheten durchdrungen ſei, deren Wirkſamkeit als höherer und reinerer Menſchen der Ausdruck der Kontrolle verſtändiger ſozialer Kräfte über Kirche und Staat, oder beſſer über die Repräſentanten dieſer beiden Gewalten, ſein ſollte. Fügen wir noch hinzu, daß der ruſſiſche Denker ein Recht hatte, ſich für einen Propheten in der Bedeutung, die er dieſem Ausdrucke beilegte, zu halten, denn er war „ein durchaus unabhängiger, keine äußere Gewalt fürchtender, noch ihr unterliegender ſozialer Kämpfer, er war der Repräſentant der zukünftigen idealen Ordnung, er wies auf das Ziel hin, dem man entgegenſtreben ſollte, und auf den Weg, der zu dem Ziele führte, und beurteilte von dieſem Standpunkte aus Menſchen und Dinge. Das Ziel Rußlands war ſeiner Überzeugung nach die Verwirklichung des chriſtlichen Rechtes, der Weg war die Verſöhnung mit der katholiſchen Kirche und ſowohl das eine als auch das andere verkündete er ſein ganzes Leben hindurch mit uner-

mädlichem Eifer und tiefem Glauben. Von der Versöhnung mit Rom machte er besonders die ganze Zukunft Rußlands abhängig, und da er ganz allein diesen großen und fruchtbaren Gedanken verkündete, so dürfen wir uns nicht wundern, daß seine Sendung ihn immer tiefer und tiefer erfüllte. Er besaß hinreichend moralischen und gesellschaftlichen Takt, um sich vor Lächerlichkeit zu bewahren, daher drängte er sich auch den Menschen nicht als von Gott gesandter Prophet auf; trat er aber als solcher, wie in seiner letzten Schrift, auf, so tat er dies in origineller, nur ihm eigentümlicher Form, die halb mystisch, halb humoristisch war.

„Es handelt sich nicht darum," schreibt Solowiew in der Vorrede zu dieser Schrift, wobei er an Tolstoj denkt, „eine falsche Religion zu widerlegen, sondern eine selbstbewußte Lüge nachzuweisen".

Daß Tolstoj ein erbitterter Feind der Kirche ist und daß ein Mensch, der die Verteidigung der Kirche für seine erste Pflicht hält, nicht Hand in Hand mit ihm gehen kann, unterliegt keinem Zweifel. Nichtsdestoweniger darf man seine Lehre nicht für Lüge und Schwindel halten, denn es ertönt in ihr die mächtige Stimme des Gewissens, das bis in die innersten Tiefen durch den Anblick der grenzenlosen Schlechtigkeit der Menschen erschüttert ist, — und diese Stimme des Gewissens muß man ehren. Anstatt uns in das zu vertiefen, was uns von Tolstoj entfernt, wollen wir lieber das betrachten, was uns ihm näher bringt; ehren wollen wir die Macht seines Gedankens, die Wärme seines Gefühls, die Aufrichtigkeit seines Willens, — ehren die Feuertaufe, durch deren Flammen schreitend er die Wahrheit sucht, anerkennen in ihm den Mann, dem Gott die Gnade verliehen, die Ekelhaftigkeit der Sünde mit einer Kraft zu enthüllen, wie sie niemand vor ihm besessen hat; erst an zweiter Stelle tritt uns dann Tolstoj als Feind

der Kirche entgegen, es erglänzt aber in der Majestät des Genies einer der Auserwählten des Geistes, ein mächtiger Bundesgenosse im Kampfe mit jeglichem Bösen. Das fühlte auch der verstorbene Jesuit Martynow, der in einem Privatgespräch ihn scharf und treffend charakterisiert hat: „Das ist eine der erhabensten Seelen; leider ist er kein Christ, aber er hat uns das Schönste, was wir haben, entwendet: die Nächstenliebe."

Da die Grundlage der Lehre Tolstojs in dem Dogma gipfelt, man dürfe dem Bösen nicht auf dem Wege der Gewalt gegenübertreten, so wandte Solowiew eben gegen dasselbe seine Hauptangriffe. Sowohl der Verstand als auch das Gewissen verbieten nach Ansicht des in den „Drei Gesprächen" die Ansichten Tolstojs vertretenden Fürsten jeglichen aktiven Widerstand, jeglichen Waffenkampf mit dem Bösen. „Aber ich denke," ruft daraufhin einer der Tischgenossen, daß sowohl der Verstand als auch das Gewissen wenigstens bis drei zu zählen wüßten, daß somit der Verstand und das Gewissen, wenn sie im Rechte sein wollten, mir nicht dann zwei sagen werden, wenn sie an drei denken. — Was soll das bedeuten? — Nach eurer Lehre sollen mir Verstand und Gewissen nur von mir und dem Verbrecher sprechen, den ich nicht einmal anzurühren das Recht habe; aber da gibt es noch eine dritte Person, und zwar die wichtigste, das Opfer der Gewalt, das Unrecht erlitten hat und Schutz verlangt; und diese Person eben vergesset ihr immer, mein Gewissen aber spricht mir vor allem von ihr und dem Willen Gottes, daß ich sie rette" ... „Was das anbelangt, ob es besser ist, nicht zu töten als zu töten, — darüber kann es zwei Meinungen nicht geben; die ganze Frage ist auf besondere Fälle zurückzuführen; es handelt sich also darum, ob das allgemein anerkannte Gebot, Du sollst nicht töten, absolut ist und ob es infolgedessen keine

Ausnahme zuläßt, in keinem beſonderen Falle; läßt es aber auch nur eine Ausnahme zu, ſo hört es damit auf, abſolut zu ſein." . . . Und eine ſolche Ausnahme iſt eben die klar zutage liegende, in jedes unverdorbene Gewiſſen eingeprägte Pflicht, ſich der Perſon anzunehmen, die Unrecht leidet, ſelbſt mit der Waffe in der Hand, wenn es kein anderes Mittel gibt; ſomit iſt „der Krieg kein abſolutes Böſe und der Friede kein abſolutes Gute" und unter Umſtänden iſt ein guter Krieg ebenſo wie ein böſer Friede möglich.

Im letzten Kapitel überträgt Solowiew den Streit auf das Gebiet der Theorie und hier zeigt ſich ſeine Originalität am ſtärkſten. Die Lehre Tolſtojs führt er bis zum Abſurdum. Indem Tolſtoj den Widerſtand gegen das Böſe verdammt, iſt er der Anſicht, daß das Böſe aufhören wird zu exiſtieren, wenn wir aufhören werden, es mit gewaltſamen Mitteln zu bekämpfen. Daraus folgt, daß das Böſe keine eigene wirkliche Kraft hat; es entſteht, weil wir glauben, daß es exiſtiert, und verſchiedene Mittel der Gewalt dagegen erſinnen. „So iſt es doch?" — wendet ſich an den Fürſten der Tiſchgenoſſe, in deſſen Mund Solowiew ſeine eigenen Gedanken legt. „Ja", — antwortet, in die Enge getrieben, der Fürſt, Tolſtojs Anhänger. — „Wie wäre alſo der auffallende Mißerfolg der Sache Chriſti auf Erden zu erklären?" Chriſtus hat doch das wahre Gute gezeigt. Seine Schüler ſtrebten mit allen Kräften ihres Geiſtes dem Ziele zu, das Chriſtus gewieſen; ſie griffen nicht zu den Waffen, um das Böſe zu beſiegen; zu Tauſenden gingen ſie in den Tod und bezeugten die Wahrheit der göttlichen Lehre mit ihrem Blut, — und nun? Nun müſſen wir zugeben, vom Standpunkte Tolſtojs aus, dem ſich in dieſem Falle Solowiew ſelbſt nähert, daß „bis jetzt aus der Lehre Chriſti für die Menſchen mehr Böſes denn Gutes gefloſſen" und daß ſomit „das nicht exiſtierende

Böſe immer triumphiert und das Gute immer in nichts verſinkt". Wie wäre das zu erklären?

Und nachdem er ſo die Lehre Tolſtojs dem Abſurdum zugeführt, ergreift Solowiew, um ſie zu widerlegen, keineswegs die bereits von allen Apologeten des Chriſtentums und der Kirche abgenützten Waffen, ja, es kommt ihm nicht einmal in den Sinn zu behaupten, daß trotz der ſcheinbaren Triumphe des Böſen am Ende doch das Gute die Oberhand gewinnt und daß das Böſe ein Zufall iſt (malum est accidens). Im Gegenteil! So ſehr Solowiew in ſeinen früheren Arbeiten ein Optimiſt in ſeinen Zukunftsträumen war, ebenſoſehr neigte er in ſeiner Anſchauung über die Gegenwart zum Peſſimismus.

Und die ganze Welt liegt im Argen, — dieſe Worte des Evangeliſten Johannes gruben ſich tief ein in ſeine Seele und dienten ihm als Thema ſeiner asketiſchen Betrachtungen in dem Werke „Über die religiöſen Grundlagen des Lebens". Jetzt verſenkte er ſich noch tiefer in ſeinen Peſſimismus, und anſtatt das Abſurdum, das Tolſtoj nie ausgeſprochen, das ſich aber logiſch aus ſeiner Lehre deduzieren läßt, zu bekämpfen, führte er es womöglich noch weiter fort. Er konſtatiert, daß „das Böſe ſichtbar (d. h. auf Grund unſerer Wahrnehmungen) ſtärker iſt als das Gute". Unter dreierlei Geſtalten tritt dieſes Böſe auf: als individuelles Böſe oder als Übergewicht des ſinnlichen Elementes im Menſchen, — bei der weitaus überwiegenden Mehrzahl der Menſchen; als ſoziales Böſe oder als Übergewicht des ſozialen Elementes in der Geſellſchaft, die individuell aus Individuen zuſammengeſetzt iſt, welche, dem Böſen ergeben, den Beſtrebungen höherer Menſchen, die die Geſellſchaft zum Guten emporzuheben trachten, entgegentreten, — in ungeheurer Mehrzahl; ſchließlich als phyſiſches Böſe oder als Übergewicht der niederen materiellen Elemente des Körpers über

die lebende organiſche Kraft, welche dieſelben in eine ſchöne Form zuſammenfügt. Dieſes letztgenannte Übergewicht führt den Tod herbei und iſt das größte Übel. Wunderſchön begann einſt Solowiew ſeine „Religiöſen Grundlagen des Lebens“ mit dem Gedanken, daß zwei unzertrennlich miteinander verbundene Wünſche gleich zwei unſichtbaren Flügeln den Menſchen über die Geſamtheit der Schöpfung erheben: das Verlangen nach Wahrheit und das Verlangen nach Unſterblichkeit. Aber zwei furchtbare Tatſachen treten ihnen entgegen: die Sünde und der Tod. Der Tod macht uns den übrigen Geſchöpfen gleich, die Sünde ſtellt uns niedriger, denn das niedrigſte Geſchöpf.

Über die Sünde jedoch oder das individuelle und ſoziale Böſe können Auserwählte ihre Herrſchaft ausüben. Nur der Tod iſt unzugänglich und unbeſiegbar. Somit iſt der Tod Herr über Leben und Welt. Die Welt iſt ſein Reich und nicht das Reich Gottes, — und da der Tod das größte Übel iſt, ſo iſt die Welt als das Werk des böſen Prinzips, der böſen Gewalt, des böſen Willens anzuſehen.

Gott alſo iſt das Böſe! Bei einem ſolchen Gedanken erſchaudert die menſchliche Natur, Solowiew aber zögert nicht, noch tiefer in dieſe Kluft des Peſſimismus und der Negation einzudringen, — und gerade von hier aus wendet er ſich gegen die ſchönſte Überzeugung Tolſtojs: gegen das lebendige Empfinden Gottes als des Vaters, gegen das Empfinden der Abhängigkeit der Menſchen von dieſem Vater, gegen den von ihm bei jeder Gelegenheit mit ſolchem Nachdruck wiederholten Gedanken, daß Gott uns deswegen auf die Welt geſchickt, damit wir hier ſeinen Willen erfüllen. „Wenn Gott — ſo ſpricht Solowiew zum Fürſten — uns nur Pflichten auferlegt und die Erfüllung ſeines Willens fordert, ſo ſehe ich nicht ein, wie Sie mir beweiſen wollen, daß Gott der wahre Gott und kein

Pſeudogott iſt? — Somit haben wir das Recht, von Gott eine Beglaubigung ſeiner Gottheit zu verlangen, den Beweis, daß er ſtärker iſt, denn das Böſe; da aber das ſchlimmſte Böſe der Tod iſt, ſo möge Gott zeigen, daß er Macht über ihn hat. — Und ſiehe, da erhalten wir jenen geforderten Beweis, jenes Dokument durch den auferſtehenden, d. h. über den Tod ſiegenden Chriſtus: „Das iſt der wahre Sieg über das Böſe in der wirklichen Auferſtehung; dieſe allein macht den Glauben an Gottes Reich möglich, denn ohne ſie hätten wir nur ein Reich des Todes, der Sünde und ihres Schöpfers, des Satans; die Auferſtehung, aber nicht in übertragener, ſondern in der wirklichen, eigentlichen Bedeutung, — das iſt das Dokument des wahrhaftigen Gottes!“ — „Aber das iſt ja Mythologie“, erwidert der Fürſt. — „Nein! das iſt keine Mythologie, das iſt Logik: denn ſobald wir einmal den gemeinſchaftlichen Boden des Glaubens an Gott und des Glaubens an das Gute betreten haben, müſſen wir zugleich im Namen der Logik anerkennen, daß die Kraft Gottes und des Guten grenzenlos iſt, — und ſomit haben wir kein Recht, an die Wahrheit der Auferſtehung nicht zu glauben, und dies umſomehr, da dieſes Faktum hiſtoriſch beglaubigt iſt . . .“

Einem Menſchen, welcher der Religion fernſteht, wird dieſe ganze Beweisführung nur wunderlich erſcheinen, auch wird ſie ihn ſelbſtverſtändlich nicht überzeugen. Aber ſie wirft ein helles Licht auf einen der originellſten Geiſter unſerer Zeit. In ſeiner peſſimiſtiſchen Lebensauffaſſung ſtand Solowiew auf gleicher Stufe mit Leopardi und Schopenhauer, doch unterſchied er ſich prinzipiell von ihnen durch ſeine Begierde nach Leben, Taten, Mühen, Kämpfen im Namen jener idealen Ordnung, die wir das Reich Gottes nennen. Während alſo das Weſen des Schmerzes faſt aller Peſſimiſten, von Buddha angefangen, in dem Bewußtſein beſteht, daß das Leben un-

zertrennlich mit dem Leiden verbunden ist, und während diese infolge dessen den Tod als mitleidigen Erlöser darstellten, wurde Solowiew eben durch das Faktum des Todes und nicht des Leidens Pessimist. Während die Pessimisten an den Quellen des Daseins als Ursache der Dinge einen blinden Willen zum Leben aufstellen, da sie natürlich nicht annehmen konnten, daß der lebendige Gott der Schöpfer des Bösen wäre, so loderte in Solowiews Brust mit allzustarker Flamme die Sehnsucht nach dem Reiche Gottes, als daß er imstande gewesen wäre, an einen lebendigen, persönlichen Gott, den selbstbewußten Schöpfer und Herrn aller sichtbaren und unsichtbaren Dinge, nicht zu glauben. Dieser Gott mußte das höchste Gut sein, anders konnte ihn sein Geist nicht auffassen, — wie also war nun die Allgewalt des Bösen zu erklären, die alles Leben in sich aufsaugt und die im Tode ihren höchsten Ausdruck findet? Das Böse mit Gott zu indentifizieren, wäre ein Gewaltakt gewesen, angetan dem ganzen moralischen Wesen des Menschen! Deswegen auch stellte Solowiew so keck die Forderung auf, daß Gott uns ein Dokument für seine Göttlichkeit gebe. Und nachdem er alle Religionen und alle Philosophien geprüft, fand er endlich dieses Dokument in dem Faktum der Auferstehung Christi und klammerte sich an diesen Rettungsanker mit der ganzen Kraft seines Wesens. „Ist aber Christus nicht auferstanden, — so konnte er mit dem hl. Paulus ausrufen, — so ist unsere Predigt vergeblich, so ist auch euer Glaube vergeblich!“ (Kor. 1, 15). Christus wurde ihm zum Leitstern auf dem dunklen Pfade des Lebens, zur Stütze im Kampf mit dem Leben, — und es ist mit Nachdruck zu betonen, daß dies nicht der mißhandelte und gekreuzigte Christus war, sondern der auferstehende Christus, der Sieger über den Tod, „Christus der Rächer und Vergelter“, „jener Christus des letzten Gerichtes und Michelangelos“, von dem einst Mic-

kiewicz vom Katheder aus im Collège de France mit solchem Feuer gelehrt hatte.

Und in seinem Geiste verbanden sich zwei Tatsachen: der vollständige Mißerfolg, wenn nicht das Fiasko der christlichen Wahrheit im Leben, besonders auf dem Gebiete der sozialen und politischen Verhältnisse, — und daneben das Anwachsen scheinbar christlicher, in ihrem Wesen aber antidogmatischer und antichristlicher Strömungen wie des Tolstojismus, die nicht zum Ziele führen und das Gewissen der Menschen verwirren.

Und die Zivilisation eilt indessen mit Riesenschritten vorwärts; im Laufe eines Jahres wird jetzt das erreicht, wozu früher ein ganzes Jahrhundert erforderlich war. Versenkt in religiöse Betrachtungen, tief durchdrungen von der Begierde, das göttliche Recht auf Erden zu verwirklichen, fragte sich nun Solowiew, ob dieses beschleunigte Tempo der Zivilisation nicht den Anfang des Endes bedeute, — des Endes der Welt, jener geschichtlichen Krisis, da der apokalyptische Antichrist die Herrschaft ergreifen und nach dessen Sturze die Posaune des Erzengels ertönen und abermals Christus kommen werde, nun aber nicht mehr als Lamm Gottes, gemartert um der Sünden der Welt willen, sondern als schrecklicher und gerechter Richter. Und seine idealen Bestrebungen, seine Sehnsucht nach dem Reiche Gottes, das er auf Erden verwirklichen wollte, übertrug er nun in eine andere Welt, die außerhalb der Grenzen der Geschichte lag, in eine Epoche, da die, welche in Christus gestorben, nach den Worten der hl. Schrift aus ihren Gräbern auferstehen und eine verwandelte Gestalt annehmen werden; „denn dies Verwesliche muß anziehen das Unverwesliche und das Sterbliche muß anziehen die Unsterblichkeit“ (Kor. I, 15).

Nach der hl. Schrift wird der letzte Akt der geſchichtlichen Tragödie die Zeit des Antichriſts ſein. Aber dieſer Antichriſtianismus wird nach der Anſicht Solowiews weder die Folge religiöſer Gleichgültigkeit noch des Materialismus oder irgend welcher Verneinung des Chriſtentums ſein, ſondern eine religiöſe Uſurpation, da den Namen Chriſti ſich ſolche Kräfte in der Menſchheit aneignen werden, die ſowohl dem Inhalt als auch der Form nach Chriſto und dem Weſen ſeiner Lehre fremd ſind. Von dieſem Gedanken wurde Solowiew bei ſeinen leidenſchaftlichen Ausfällen gegen Tolſtoj beherrſcht: in ihm erblickte er einen ſolchen Uſurpator fremden Eigentums, einen falſchen Propheten mit den Worten Chriſti auf den Lippen, der deſſen Gottheit mit Füßen trat und dadurch dem Antichriſt den Weg bahnte. Unter dem Einfluſſe dieſes Gedankens ſchrieb er die kurze Erzählung vom Antichriſt am Schluſſe der „Drei Geſpräche“ gleichſam als Bruchſtück aus einer unvollendeten Handſchrift eines alten Mönches, die nach den eigenen Worten Solowiews alles enthält, was Wahrſcheinliches über das Ende der Welt geſagt werden kann, und zwar auf Grund der hl. Schrift, der kirchlichen Tradition und des geſunden Menſchenverſtandes, der ſich von allem, was rings um ihn vorgeht, Rechenſchaft ablegt.

Einen ausführlichen Inhalt will ich hier nicht angeben, denn ſelbſt die beſte Wiedergabe würde das, was die Kraft des Werkes ausmacht, aber ungreifbar iſt, das heißt die Stimmung, nicht ausdrücken können. Ein prophetiſcher, apokalyptiſcher Ton fehlt; im Gegenteil, der Ton iſt zuweilen ſcherzhaft, die Form einfach und ſchlicht ohne Effekthaſcherei, — und doch fühlen wir, daß das Ganze aus der Feder eines Mannes gefloſſen iſt, der von dem Gefühle des ſchnell ſich nähernden Endes aller Dinge tief durchdrungen iſt. Dieſes Gefühl geht auch langſam auf den Leſer über und macht ihn

vor Schrecken erſchauern, als ob ſchon auf ihm, gleich ſchweren Wolken, den Vorboten des raſenden Sturmes, alle Bedrängniſſe der letzten Tage, der Tage der Rache, laſten würden, wo da alle himmliſchen Mächte in Bewegung geraten werden und wo „an der Sonne und dem Monde und den Sternen Zeichen erſcheinen werden, auf der Erde aber Bedrückung der Völker herrſchen wird, wo da die Menſchen vergehen werden vor Angſt und vor Erwartung jener Dinge, die da kommen ſollen über die ganze Welt“ . . . .

Die Vorgänge, deren Schauplatz die Welt werden ſoll, ſtellen ſich von heute an bis zum Ende der Dinge wie folgt vor. Um die Mitte des XX. Jahrhunderts, vielleicht auch früher, werden die Chineſen, von Japan organiſiert und unter der Leitung eines genialen, kriegeriſchen Kaiſers das durch die Kämpfe mit dem wiedererſtandenen Panſlavismus erſchöpfte Europa unterwerfen. Die mongoliſche Hegemonie dauert ungefähr durch zwei Menſchenalter. Es iſt dies die Epoche der gegenſeitigen Einflüſſe und Einwirkungen des Oſtens und Weſtens. Dann werfen die Europäer, angeſichts des gemeinſchaftlichen Feindes miteinander verſöhnt, das mongoliſche Joch ab und bilden die Vereinigten Staaten Europas. Es folgt die Zeit eines allgemeinen Friedens und in dieſer Zeit, zu Anfang des XXI. Jahrhunderts, tritt das größte Genie, das die Menſchheit bis dahin hervorgebracht hat, — der Antichriſt auf.

Und es wird dies keineswegs irgend ein moraliſches Ungeheuer ſein, wie ihn verſchiedene Prophezeihungen beſchreiben. Im Gegenteil. Das iſt der von Nietzſche erträumte Übermenſch in ſeiner beſten Bedeutung: mit allen Vorzügen des Geiſtes und des Körpers begabt, ſchön, verſtändig, beredt, ein Idealiſt, makellos, ſtreng gegen ſich, mitleidig gegen ſeine Nächſten, mitleidig ſogar gegen die Tiere, Vegetarianer, von

Beruf Artilleriſt (ein Detail, das zur Charakteriſtik des Übermenſchen nichts beiträgt, das jedoch als boshafte Alluſion auf Tolſtoj, der zur Zeit des Krimkrieges im Militär gedient hat, intereſſant iſt). Die Seele dieſes Übermenſchen erfüllt eine einzige Sehnſucht: er will Wohltäter des Menſchengeſchlechtes werden, er will das Elend und das Verbrechen von der Erde vertreiben; er hat nur einen Fehler; er liebt vor allen Dingen ſich ſelbſt und nicht Gott.

Seine Werke lieſt und bewundert die ganze Welt, aber das befriedigt ihn nicht, er will auch Macht beſitzen, um ſeine großen Pläne, deren Inhalt und Ziel die Beglückung der Menſchheit iſt, zu verwirklichen. Und ſo hat er ſein 33. Lebensjahr vollendet, ſein Einfluß aber reicht über die Grenzen der Literatur nicht hinaus; Verzweiflung erfaßt ihn — und da tritt der für ſein Leben entſcheidende Augenblick der Kriſis ein: irgend eine Viſion oder ein myſtiſches Zuſammentreffen mit dem Geiſte der Finſternis, das an die Verſuchung Chriſti in der Wüſte erinnert. Der Übermenſch bringt dem Satan ſeine Huldigung dar und plötzlich durchdringt ihn neue Kraft, er kehrt zu dem Leben und den Menſchen zurück, mächtiger denn je, ſeines Sieges gewiß: jetzt weiß er, daß Chriſtus nur ſein Vorgänger war, erſt in ihm offenbart ſich endgiltig die Göttlichkeit des Menſchen, die die rieſenhafte Idee menſchlicher Glückſeligkeit mit der Fähigkeit der Durchführung verbindet.

Hoch begeiſtert ſchreibt er ein Werk unter dem Titel „Der Weg zum allgemeinen Frieden und zum allgemeinen Glück“. Edle Achtung für die Tradition der Vergangenheit verbindet ſich dort mit dem kühnen Radikalismus politiſcher und ſozialer Forderungen und Ratſchläge, eine grenzenloſe Gedankenfreiheit mit tiefem Verſtändnis für den myſtiſchen Flug der Seele, ein üppiger Individualismus mit heißer Hingabe für das allgemeine Wohl, der erhabenſte Idealismus

der Grundsätze mit vollkommener Konsequenz und Durchführbarkeit der Ideen, insofern sie dem Leben angepaßt werden können. Mit überaus feinem Verständnisse für den sich heute immer mehr verbreitenden Dilettantismus, der nach Ansicht Solowiews sicherlich immer zunehmen wird, fügt der Verfasser hinzu, daß in diesem Buche bei Berührung und Lösung aller Fragen sich eine gewisse geniale Künstlerschaft zeigt; dank dieser wird jeder auf alles eingehen können, was dort gesagt ist, ohne dabei seinen Neigungen und Überzeugungen zu entsagen. Der Erfolg dieses wunderbaren Buches ist so unerhört, daß der Name des Verfassers mit einem Schlage zum populärsten in der Welt wird, und unter dem Drucke der öffentlichen Meinung wählen die Repräsentanten der Vereinigten Staaten in Europa ihn in Berlin zum Präsidenten. Von nun an ist jeder seiner Schritte ein neuer Triumph für ihn und eine neue Wohltat für die Menschheit und unter allgemeinem Beifall proklamiert er sich zum Imperator der ganzen Welt. Ein gewisses Mißtrauen im Verhältnisse zu ihm legen die Christen an den Tag, und zwar unter dem Einflusse der Werke einiger Theologen, die in ihm bereits die Kennzeichen des Antichrists entdeckt zu haben glauben. Der Christen gibt es auf der Welt bedeutend weniger als heute, nur noch 45 Millionen, aber dafür sind es Christen aus Überzeugung und nicht nur dem Namen nach.

Um sich mit ihnen ins Einverständnis zu setzen und sie zu gewinnen, ruft der Imperator ein allgemeines Konzil nach Jerusalem zusammen, wo er einen prächtigen Tempel für die vereinigten Religionen der ganzen Welt erbaut hat. Es erscheinen die Repräsentanten aller drei Bekenntnisse: die Katholiken mit dem Papst Peter II. an der Spitze, die Orthodoxen vertritt der geheimnisvolle Greis Johannes, den Protestantismus Professor Pauli, — drei symbolische Namen,

welche die drei Richtungen im Christentum darstellen, und alle drei: Peter II., Johannes und Pauli, hat der Verfasser mit künstlerischer Deutlichkeit dargestellt, wir sehen sie, als wenn sie lebendig wären. Auf dem Konzil tritt der Imperator zum erstenmale als „der geliebte Sohn Gottes", als „Seine göttliche Majestät" auf, die gläubigen Christen verlieren den Rest ihrer Illusionen und Peter II. schleudert feierlich den Bannfluch gegen den Imperator-Antichrist. Aber die Mehrzahl der Bischöfe und Kardinäle steht auf Seite des Antichrists; mit dem Papst Peter verbinden sich indessen der alte Johannes und Professor Pauli und hier, an der Neige der Geschichte, erfolgt die Versöhnung jener wenigen Katholiken, Orthodoxen und Protestanten, die, der Fahne Christi, des Sohnes des lebendigen Gottes, treu geblieben, sich im Bewußtsein ihrer prinzipiellen Gemeinschaft vereinigen.

Dann erfolgen die Bedrückung der Christen, schreckliche Naturerscheinungen, der Fall des Antichrists, das Kommen des Heilands, das Gericht, — und das alles in Kürze erzählt, da diese Dinge aus der Apokalypse des hl. Johannes bekannt sind.

Vergleicht man diese Überzeugungen Solowiews mit den Anschauungen und der Philosophie in allen seinen übrigen Werken, so ist hier das vollständige Verschwinden der früheren Träume von einer zukünftigen vollkommenen Weltordnung auf dieser Erde auffallend. Zwar erfolgt die Versöhnung der Kirchen, aber ohne den Anteil Rußlands und unmittelbar vor dem letzten Gericht. Mit einem Wort, Solowiew ist Pessimist, was die Möglichkeit der Verwirklichung des christlichen Ideals bei einer solchen Menschheit, wie sie jetzt ist, anbetrifft. Die Zahl der Christen sinkt trotz aller Bestrebungen der Missionäre zu Anfang des XXI. Jahrhunderts fast bis zum zehnten Teil ihrer heutigen Anzahl

herab, der aus Rom verbannte Papſt wird in Petersburg unter dem gnädigen Schutze der dortigen Behörden verweilen. Aber ein noch größeres Zeichen des Peſſimismus iſt die Darſtellung des Antichriſts ſelbſt in einer Geſtalt, die äußerlich ſo anziehend wirkt; denn wie ſchwer muß es doch ſein, dem Zauber eines Menſchen, oder beſſer eines Übermenſchen, zu widerſtehen, der alle Kräfte ſeines Geiſtes darauf gerichtet hat, die Leidenden zu beglücken! Wäre es möglich, die dieſem ſo gewaltigen Wohltäter folgenden Scharen der Großen und Kleinen zu verdammen? Zwar iſt die Tugend eine Tugend erſt dann, wenn ſie ſich zum Ziele die Ehre Gottes ſetzt, aber dieſer Tugend gibt es ſo ungemein wenig auf der Welt, daß wir den Menſchen gern ihre egoiſtiſchen Beweggründe verzeihen, wenn ſie nur den Nächſten Gutes erweiſen; ja, wir achten ſie dann hoch und wünſchten ſie unter den Auserwählten zu ſehen. Aber dieſe ganze unvollkommene Tugend wird in der Geſtalt des Antichriſts und derer, die ihm gefolgt ſind, auf ewige Zeiten verdammt, erlöſt werden nur die verhältnismäßig wenigen, die ſich zu Chriſtus, dem Sohne Gottes bekannt, der durch ſeine Auferſtehung den Tod beſiegt hat. Sollte da aber nur der Glaube allein erlöſen, die Taten ohne dieſen Glauben keine Bedeutung haben? Jawohl. Das Dogma der Auferſtehung hat Solowiews ganzes Weſen erfüllt, in ihm erkannte er die einzige Grundlage jeglichen verſtändigen und mit dem Willen Gottes übereinſtimmenden Daſeins an, und alles, was außerhalb deſſen ſteht, ſollte es auch von den edelſten Beſtrebungen durchdrungen ſein, iſt außer Gott, iſt aber mit ihm, dem Geiſte der Finſternis und mit dem Antichriſt. Das Dogma der Auferſtehung vereinigt alle Chriſten zu einem Ganzen. „Wer da bekennt", ſagt der hl. Johannes, „daß Jeſus der Sohn Gottes iſt, in dem wohnt Gott und er in Gott". — Dieſe Worte erkennt Solo-

wiew in ihrer ganzen Kraft an und angeſichts deſſen verlieren alle konfeſſionellen Unterſchiede und Streitigkeiten ihre eigentliche Bedeutung; in den letzten Tagen der Welt, da der Papſt im Kampfe mit dem Antichriſt zu Grunde geht, da ergreift das Steuer der Chriſtenheit Profeſſor Pauli, — und ſobald einmal Solowiew, dieſer Sohn der Kirche, der den Papſt als Oberhaupt derſelben anerkennt, dieſe Stellung eingenommen hat, zögert er nicht, an mancher Stelle den römiſchen Katholizismus im komiſchen Lichte darzuſtellen. Rom verletzt den Sohn des Oſtens, er kann nicht und will auch nicht von ſeinen Vorurteilen gegen dasſelbe ablaſſen. „In Rußland“ — ſo ſchreibt er über das nach Petersburg verbannte Papſttum — „hat dasſelbe ſeine Formen bedeutend vereinfacht; ohne ſichtbare Veränderungen in der Zuſammenſetzung ſeiner Offizien und Kollegien einzuführen, mußte es den Charakter ſeiner Wirkſamkeit vergeiſtigen und ſein glänzendes Ritual und Zeremoniell bis zu einer minimalen Ausdehnung verringern; verſchiedene wunderliche und Ärgernis gebende Sitten hörten von ſelber auf, wenn ſie auch offiziell nicht zurückgenommen wurden.“ Dem gegenüber, was in der moraliſchen Welt Anſtoß erregt, in der phyſiſchen aber bedrückt, der Sünde und dem Tod gegenüber, iſt das Dogma der Auferſtehung die einzige Zuflucht, die einzige Rettung. Ich kenne keinen Schriftſteller, in dem das Bild des Todes einen ſolchen Abſcheu und einen ſolchen Schrecken erwecken würde: der Inhalt jeglichen Daſeins, ſagt er, iſt der Kampf mit dem Tode; kraftlos jedoch ſteht dem Tode jegliche phyſiſche Gewalt gegenüber, unzulänglich iſt die Kraft des Geiſtes, nur „die Unendlichkeit der moraliſchen Kraft füllt das Leben abſolut aus“ und macht dadurch die Überwindung des Todes möglich: „Der Gekreuzigte, Menſchen- und Gottesſohn, von den Menſchen und von Gott verlaſſen und doch

betend für seine Feinde, kannte für seine geistige Kraft keine Grenzen und so konnte auch kein Teilchen seines Wesens dem Tode zur Beute fallen." Dieser Glaube Solowiews muß an dieser Stelle ganz besonders hervorgehoben werden, weil das Dogma der Auferstehung die Grundlage der religiösen Weltanschauung der Nachfolger Solowiews und zugleich die Grundlage des ganzen religiösen Aufschwunges in Rußland bildet, der heutzutage mit immer größerer Stärke hervortritt; in diesem Aufschwung ruht der gesunde Kern der gegenwärtigen revolutionären Gährung, — und das allein kann uns hoffen lassen, daß Rußland der sozialen und politischen Anarchie Herr werden kann.

Nur der Glaube an den auferstehenden Christus, den Sieger über den Tod, ermöglicht nach Ansicht der Anhänger Solowiews die Syntheſe des Christentums mit dem politisch-sozialen Radikalismus ihrer Träume von einem zukünftigen Paradies auf Erden. Zwischen den ungeheuren Leiden und Opfern, welche die heutigen Geschlechter im Namen des Ideals der sozialen Gerechtigkeit tragen müssen, und andererseits der einstigen dumm-egoistischen Befriedigung der Bürger eines sozialistischen Zukunftsstaates, die die Früchte unserer martervollen Arbeit genießen werden, klafft eine Schlucht, welche nur der auferstehende Christus überbrücken kann. Nur er allein, der ewige Sieger über den Tod, verbürgt uns, daß der Tod die kulturelle Arbeit der Menschheit nicht vernichtet und daß es jedem gegeben sein wird, die Saat seiner Mühen zu erblicken ... „Die Wahrheit der Auferstehung Christi — sagt Solowiew — ist eine Wahrheit im vollsten Sinne, das heißt nicht nur eine Wahrheit des Glaubens, sondern auch eine Wahrheit der Vernunft", sie ist ein Postulat der Vernunft. „Wäre Christus nicht auferstanden, so erschiene die Welt als Absurdum, als Reich des Bösen, des Falschen und des Todes." ... „Wäre Christus nicht auferstanden, wer könnte da auferstehen?"

Aber Chriſtus iſt auferſtanden. Alſo wird dieſe Welt, die jetzt ein Reich der Sünde und des Todes iſt, dieſe Welt, von der Solowiew zweifelt, daß ſie mit menſchlicher Kraft in das Reich Gottes umgewandelt werden könnte, dieſe Welt wird doch zum Reiche der Wahrheit und des Lebens werden, zum Reiche Gottes. — Aber das wird geſchehen erſt nach Vollendung der Zeiten, in einer nachhiſtoriſchen Epoche, nach dem abermaligen Kommen Chriſti, da der Sohn Gottes diejenigen unter den Lebenden, die in den letzten Tagen der Welt zu ihm und nicht zum Feinde geſtanden, zu ſich rufen wird, da diejenigen aus den Gräbern auferſtehen werden, die vordem in Chriſto geſtorben waren, — „und Chriſtus herrſchen muß, bis daß er alle ſeine Feinde unter ſeine Füße lege, und der letzte Feind, der aufgehoben wird, iſt der Tod.“ (Kor. I. 15.) Und die Viſion des großen Apoſtels des Chriſtentums, die Viſion des vernichteten Todes ergreift die Seele des ruſſiſchen Theologen: „Tod, wo iſt dein Stachel, Hölle, wo iſt dein Sieg?“

„Die ganze Welt liegt im Argen“ . . . Über die unendliche Trauer dieſer Überzeugung, über die Trauerſtätte begrabener Träume von einer idealen Weltordnung erhob ſich Solowiews triumphierender Glaube an die Auferſtehung Chriſti und derer, die mit ihm waren und ſein werden. Und in der Ekſtaſe ſeiner Viſion konnte er mit dem heil. Paulus ausrufen: „Tod, wo iſt dein Stachel, Hölle, wo iſt dein Sieg?“

## II.

# Gegenwart und Zukunft.

Wir begannen mit der Darstellung der Grundprobleme, welche die Entwickelung der russischen Kultur den hervorragendsten Denkern Rußlands aufdrängte — und endeten mit der düsteren Vision des Weltgerichtes. Das vermittelnde Bindeglied zwischen beiden bildet die Persönlichkeit Wladimir Solowiews. Dieser hat die unendliche Bedeutung jener Probleme am tiefsten empfunden und in seiner philosophischen Schöpferkraft die Macht des russischen Geistes am herrlichsten personifiziert. Im Namen des christlichen Ideals gegen die Verirrungen, denen dasselbe so in den wilden Doktrinen des Nationalismus wie in den anarchistischen Träumereien Tolstojs erlegen war, kämpfend, „war er — nach seinen eigenen Worten — bestrebt, auf jener schmalen Brücke Posto zu fassen, die sein Volk zwischen zwei Abgründen zur Wahrheit führte: zwischen dem Abgrund der toten und mörderischen Widerstandslosigkeit gegenüber dem Bösen einerseits und dem Abgrund der bösen und gleich mörderischen Gewalt andererseits.“ Aber entsetzt über die Fruchtlosigkeit seiner Bestrebungen und den Anblick beider Abgründe, in die sich Rußland hinabwälzte, verzweifelte er an der Kraft des Guten in seinem Vaterlande und begann mit dem ganzen Feuer seiner leidenschaftlichen und von der Begierde nach dem Ideal entflammten

Seele Beruhigung in dem jenſeitigen Reiche Gottes zu ſuchen, das nach dem Weltgericht und nach der Auferſtehung kommen wird.

„Und ich ſah einen neuen Himmel und eine neue Erde; denn der erſte Himmel und die erſte Erde waren verſchwunden und es gibt auch kein Meer mehr . . . Und ich ſah ein neues heiliges Jeruſalem . . .“ Sehnſuchtsvoll an dieſes neue Jeruſalem denkend, ging Solowiew aus der Welt . . . . Boris Tſchitſcherin, der den realen Boden der Wirklichkeit nicht zu verlaſſen liebte, hatte niemals ſo hochfliegende Träume von der Zukunft Rußlands wie Solowiew. Demzufolge hatte er weniger Urſache zu Enttäuſchungen — und wußte in der düſteren Epoche der Geſchichte Rußlands, in die ſeine letzten Lebensjahre fielen, den Glauben an die mächtigen wenn auch erſtarrten Kräfte des ruſſiſchen Volkes zu wahren, die ihre moraliſche und intellektuelle Apathie überwinden würden, ſobald ſich vor ihnen der Schauplatz des politiſchen Lebens öffnen ſollte. Neue und große Aufgaben — ſo urteilte Tſchitſcherin — werden dann in dem noch nicht verbrauchten Volke deſſen beſte Elemente erwecken. Das wird bald eintreten, da es eintreten muß, da es naturgemäß iſt, da nach Anſicht des Denkers die politiſche Freiheit die unvermeidliche Folge jener freiheitlichen Reformen iſt, mit denen die weiſeſten der ruſſiſchen Monarchen bereits begonnen haben. Bevor dies jedoch ins Leben treten wird, mögen die edleren Geiſter ſich auf den zukünftigen wichtigen Augenblick vorbereiten, ſich in ernſte Erwägung und Arbeit vertiefend, um richtige Anſchauungen über die Aufgaben und Pflichten Rußlands, über die Bedürfniſſe desſelben und aller unter ſeinem Szepter verbleibenden Völker auf allen Gebieten des Lebens zu gewinnen. Und dieſer Arbeit widmete Tſchitſcherin ſeine ganze Wirkſamkeit, indem er in ſeinen Landsleuten die beſten Gefühle zu wecken und ſie auf den unerſchütterlichen Grundlagen der Religion,

der Philoſophie und der Wiſſenſchaft zu kräftigen ſtrebte. „Den Namen Menſch verdient nur der — ſchrieb er in einem ſeiner Werke — der das Ebenbild Gottes in ſich trägt; nur der, für den es weder Juden und Griechen, noch einen Oſten und Weſten gibt; nur der, der, ſein Vaterland liebend, zugleich mit der ganzen Menſchheit mitlebt und den lebendigen Zuſammenhang ſeiner eigenen Perſon und ſeiner Mitbürger mit deren ganzen Vergangenheit fühlt; Menſch heißt nur der, der einfach und ſchlicht, der Welt nichts von einem weltbeherrſchenden Beruf ſeiner Nation verkündet, da ihn deren vergangene Geſchichte nicht dazu berechtigt; Menſch heißt der, der das Daſeinsrecht anderer Völker anerkennt in dem Bewußtſein, daß alle das Werk Gottes ſind, und der da weiß, daß der Gedanke Gottes die Geſchichte lenkt, daß Gott der Anfang und die Mitte und das Ende der Geſchichte iſt, ebenſo wie er der Anfang und die Mitte und das Ende alles Seins iſt, „denn von Ihm und durch Ihn und in Ihm iſt alles“; den Namen Menſch verdient, wer, ſeine Abhängigkeit vom Schöpfer fühlend, in Gott und in der Religion, die alle Elemente der Seele vereinigt und ſie dem höchſten Ziele, dem Guten zuwendet, Erquickung ſucht während ſeiner Pilgerfahrt zu jenen Sphären der ſittlichen Welt, die ins Unendliche reichen, weit hinaus über die Grenzen des menſchlichen Seins . . .“

Wir ſehen, daß jene „neuen und großen Aufgaben“, die nach Tſchitſcherin die ſchlummernden und beſten Kräfte Rußlands erwecken ſollten, an dasſelbe bereits herangetreten ſind. Die japaniſche Kataſtrophe hat die Fäulnis jenes offiziellen Rußlands aufgedeckt, das ich in der Einleitung das byzantiniſch-germaniſche genannt habe, da es beſtrebt war, die byzantiniſche Verehrung des Zaren, der ſich die Gewalt Chriſti über die Gewiſſen angemaßt hat, mit der feſtgefügten, auf germaniſche Vorbilder geſtützten bureaukratiſchen Orga-

niſation zu verbinden. Vor der Flut der allgemeinen Entrüſtung mußte ſich heute dieſes offizielle Rußland zurückziehen und die Geſellſchaft zum Wort kommen laſſen. Sind aber auch die ſlaviſch-aſiatiſchen Elemente jenes Rußlands, das „nach Freiheit ſtrebt und ſich nach abſoluter Wahrheit ſehnt,“ auch kräftig genug, um die Grundlage nicht nur für die Vernichtung der heutigen Ordnung, ſondern auch für die Wiedergeburt des Volkes und des Staates bilden zu können? Dieſe Frage habe ich am Anfang vorliegender Studien aufgeworfen. Ich hatte dort die Anſicht des verſtorbenen Fürſten Sergius Trubetzkoi angeführt, der richtig ahnte, daß der Krieg mit Japan erſt die Einleitung zu einer Reihe neuer Kämpfe mit dem aſiatiſchen Oſten war, und der den Sieg Rußlands von dem Umſtande abhängig machte, ob es imſtande ſein würde, „ſich durch und durch von den Grundſätzen der chriſtlichen Kultur durchdringen zu laſſen, zu deren Verteidigung es gegenwärtig von der Geſchichte berufen ſei.“

Die Antwort hätte beſtätigend gelautet, wenn man ſie auf die Literatur und Philoſophie in Rußland hätte ſtützen können; denn eben auf dieſem Gebiete erſtrahlten dort mit unſterblichem Glanze die Ideale der chriſtlichen Kultur. Unaufgelöſt aber bleibt die Frage, ob Tſchitſcherin, Solowiew und andere Männer ihres Schlages im Andenken und Herzen ihrer Landsleute fortleben, ob in der revolutionären Gährung, die Rußland überflutet, ſich in größerer Anzahl Kämpfer finden werden, ja ſich finden können, die ihr Volk auf dem ſchmalen aber mühſamen Pfade zwiſchen zwei Abgründen, den Solowiew betreten, weiter fortführen werden, d. h. dem Abgrunde der Paſſivität und Trägheit einerſeits und dem der zweigeſtaltigen, d. h. revolutionären und nationaliſtiſchen Verwilderung und Gewalttätigkeit anderſeits.

Von vornherein iſt anzunehmen, daß dies in Rußland ſchwieriger iſt, als in irgendwelchem anderen Lande: die Regierung hat dort alles Mögliche getan, um ſelbſt den Gedanken an die Freiheit zu töten; da ſie ihn aber nicht ertöten konnte, ſo rief ſie dadurch eine umſo mächtigere revolutionäre Reaktion in der Geſellſchaft hervor. Die liberalen konſtitutionellen Beſtrebungen hatten in Rußland bereits zur Zeit der Regierung Alexanders I. im erſten Viertel des vorigen Jahrhunderts ihre Vertreter und Märtyrer nicht nur in der Geſellſchaft, ſondern auch unter den Würdenträgern: der Staatsſekretär Michael Speransky, der eine Zeit lang der Liebling Alexanders I. geweſen war, entwarf den Plan zu einer zukünftigen Konſtitution. Später ſuchte Nikolaus I. den europäiſchen Ideen aufs ſtrengſte den Zugang zu ſeinem Reiche zu verſchließen und unterdrückte mit eiſerner Hand alle Keime der Oppoſition. Umſo gewaltſamer begannen ſie unter der etwas milderen Regierung Alexanders II. ſich nach außen zu betätigen und zu entwickeln, bis ſie in Kürze den Charakter revolutionärer Bewegungen annahmen. Nach erfolgloſen Kämpfen war der Zar ſchon bereit, am Vorabende ſeines ſchrecklichen Todes die Vertreter des Volkes mit beratender Stimme zum Staatsrat zuzulaſſen, als das Attentat einiger Revolutionäre ihn aus der Welt raffte. Ihm folgte Alexander III. und ſteckte ſich nach dem treffenden Ausdruck des polniſchen Publiziſten G. Topor das Ziel, „ganz Rußland und alle ihm unterworfenen Länder in ein Rieſengefängnis umzuwandeln, das mit allen Mitteln der europäiſchen Technik und der materiellen Eroberungen der Ziviliſation verſehen ſein ſollte.“ Ein erprobtes Mittel aber, jeglichen Aufruhr unter den Gefangenen unmöglich zu machen, war dies, daß man jeden von ihnen iſolierte und ſo gegenſeitige Begegnungen ausſchloß. Katkow, der der Inſpirator des Zaren war, hat ſich irgendwo ausgedrückt,

daß ſelbſt die „loyalſten Menſchen, wenn ſie zuſammentreffen, Geſtank machen“ — und im Geiſte dieſes Grundſatzes ſtellte die Bureaukratie allen Verſammlungsverſuchen ſelbſt auf nicht politiſchem Gebiete ſcharfe Hinderniſſe entgegen. Hauptgegenſtand ihrer Verfolgungen waren die Semſtvos (Landesverſammlungen) als letzte Poſten jener ſonſt ſehr beſchränkten ſozialen Freiheiten, mit denen Alexander II. ſeine Untertanen beſchenkt hatte. Die Kompetenz der Semſtvos wurde ſtufenweiſe eingeſchränkt, man unterwarf ſie immer mehr der Kontrolle der Gouverneure. Dieſelbe Politik führte Nikolaus II. weiter fort. Als die Vertreter des Gouvernements von Twer ſich an ihn nicht etwa mit der Bitte um Konſtitution — davon wagte in dem von der Bureaukratie terroriſierten Rußland niemand nicht einmal zu träumen — ſondern um legales Verfahren, d. h. um Schutz der Semſtvos vor der Willkür der adminiſtrativen Behörden wandten, gab ihnen der Zar eine unſterbliche Antwort, indem er ein ſolches Verlangen als „ſinnloſe Schwärmerei“ erklärte. Kurz, Rußland kehrte zu den Zeiten Nikolaus I. zurück, doch mit dem zu Gunſten jener Zeit großen Unterſchied, daß Nikolaus ſelbſt regierte, inſofern die Führung des Steuers des größten Reiches der Welt in der Macht eines Menſchen liegt, während ſeine Nachahmer, Alexander III. und Nikolaus II., nur willige Werkzeuge der Bureaukratie waren und von ihr, um den Ausdruck Tſchitſcherins zu gebrauchen, mit einem Trugbilde, das die Wirklichkeit verhüllte, umgeben wurden; die Wahrheit aber wurde ſchmählich in jenen tiefen Brunnen verbannt, wohin ſie von einer alten Sage verwieſen worden.

Der Erfolg dieſer Politik war der, daß es in ganz Rußland — wie Tſchitſcherin in ſeiner letzten Arbeit ſchrieb — keinen einzigen zufriedenen Menſchen gab, „mit Ausnahme jener, die im Trüben zu fiſchen lieben“. Und ſo urteilte nicht

nur Tſchitſcherin. Zu demſelben Schluſſe gelangten Ausländer, die Rußland erforſcht hatten, vor allem Anatol Leroy Beaulieu, der ſo ſcharfſinnige Beobachter und Verfaſſer des epochemachenden Werkes zur Kenntnis Rußlands, „L' empire des Tsars“. Er ſtellte Rußland als die in der heutigen ziviliſierten Welt einzig daſtehende Verkörperung eines Staates vom ancien régime vor. Im Kern dieſes Staates ruht die Idee der Einheit, die wohl ihre Größe beſitzt, aber „in Rußland die Geſtalt eines abſchreckenden Geſpenſtes angenommen hat“. Denn ſie hat dort nichts gemein mit „jener lebendigen und freien Einheit, die ſich auf das Gewiſſen und die Liebe ſtützt“. Im Gegenteil. Man ſtrebt dort nach einer äußerlichen, künſtlichen Scheineinheit, die durch Furcht und Gewalt aufrecht erhalten wird: „Seit den Zeiten der alten Inquiſitoren — fügt der Verfaſſer hinzu — hat es wenige Ideen gegeben, die der Menſchheit ſo viel Böſes zugefügt haben, wie dieſe trügliche Vorſtellung von der moraliſchen Einheit des Staates, dieſer ewige Vorwand zur Tyrannei.“ Kein Wunder alſo, daß mit jedem Tage die numeriſche Kraft, die Hartnäckigkeit und, was am wichtigſten war, das moraliſche Anſehen der revolutionären Parteien wuchs, die allgemeine Bewunderung durch jene Verwegenheit erregten, mit der ſie gegen die Regierung in den Kampf zogen, ohne ihr Leben zu ſchonen, oder der Gefängnis- und Feſtungsſtrafen zu achten. Den Attentaten, denen verhaßte Würdenträger, Leiter der reaktionären Politik, wie Sipiagin, Bogolepow, Plehwe zum Opfer fielen, zollte die geſamte Intelligenz in aller Stille Beifall, ja ſelbſt ſolche, die unter anderen Bedingungen unerſchütterlich den Standpunkt des Gebotes „Du ſollſt nicht töten“ gewahrt hätten. Der gemeinſame Haß gegen die Regierung drängte die Gemäßigten in die Reihen der Revolutioniſten und verband beide ſo feſt, daß die prinzipiellen Unterſchiede

in ihren Beſtrebungen nur von geringer Bedeutung zu ſein ſchienen. Man dachte ſogar an die Möglichkeit, ein gemeinſchaftliches Programm behufs gemeinſchaftlicher Oppoſition aufzuſtellen; dieſer Gedanke fand in den Spalten des zuerſt in Stuttgart, dann in Paris erſcheinenden „Oswobozdienje“ (Erlöſung) Ausdruck, das der glänzende, allſeitig gebildete und edelgeſinnte Publiziſt Peter Struve redigierte.

Ich entwerfe hier nicht die Geſchichte der ſogenannten Freiheitsbewegung oder des offenen Kampfes der Oppoſition gegen die Regierung, die mit dem Augenblick der erſten Zuſammenkunft der Landesvertreter in Petersburg im November 1904 begann. Ich hebe nur hervor, daß es dem natürlichen Laufe der Dinge entſprach, wenn im Falle des Sieges der Oppoſition die Schickſale Rußlands in die Hände derer übergehen mußten, die im vorderſten Gliede zum Kampfe mit der Regierung geſchritten waren, die ſich den größten Gefahren und Opfern ausgeſetzt und durch ihre Kühnheit und Energie andere, weniger mutige magnetiſiert hatten. Das traf auch ein. Allerdings betrat bereits zu Anfang des Jahres 1905 die konſtitutionell-demokratiſche Partei den Schauplatz; es konzentrierten ſich in ihr alle Talente Rußlands, alles, was Rußland Gutes und Edles hatte. Indem ſie ſich als politiſches Ziel die Erlöſung Rußlands ſtellte, ſuchte ſie dieſem Ziele auf friedlichem Wege, nicht aber durch Verſchwörungen und bewaffnete Aufſtände zuzuſtreben. In dieſer Hinſicht unterſchied ſie ſich prinzipiell von den extremen Parteien und doch konnte es zwiſchen ihr und dieſen nicht zu einem Bruche kommen. Die Urſache war klar: niemand glaubte an die Aufrichtigkeit der Regierung. Nikolaus II. hatte den Thron Finlands als konſtitutioneller Monarch beſtiegen, dieſe Konſtitution wurde aber binnen kurzer Zeit ohne irgendwelchen Beweggrund zurückgenommen. „Schmerz und Schmach — ſchrieb deswegen der edle Tſchitſcherin in ſeiner

letzten Arbeit*) — ergreifen das Herz des Ruſſen, . . ." „aber in noch höherem Grade durchdringt ihn das Mitleid mit dem jungen Monarchen, der, in das Netz der Lüge verſtrickt, in eine Situation verwickelt wurde, aus der es keinen Ausweg gibt; womit wird er dieſen Fleck, den er ſich und dem Vaterlande aufgedrückt hat, auslöſchen?" Und dieſe Menſchen, die den Monarchen dazu gedrängt haben, das vordem glückliche und blühende Finland niederzudrücken, die, „mit dem Wort des Monarchen ihr Spiel treibend, allen Glauben an ſeine Macht erſchüttert . . ."**) und dieſes Wort in einen leeren Schall verwandelt und dadurch die Ehre Rußlands geſchändet haben, — dieſe Menſchen eben, oder deren Schüler und Anhänger, die als erbitterte Gegner der Freiheit verrufen waren, ſollten jetzt Rußland zu einem konſtitutionellen Staate umbilden. Hier war jede Selbſttäuſchung unbedingt ausgeſchloſſen; man begriff, daß die Konſtitution bei der erſten beſten Gelegenheit umgeworfen werden wird, und daß daher eine unentbehrliche, ja die einzige Bedingung, unter der das Verſprechen des Monarchen erfüllt werden könnte, der Sturz des Miniſteriums und die Erſetzung desſelben durch neue Männer war, die ſich durch Teilnahme an der Politik, die Rußland zum materiellen und moraliſchen Ruin geführt, nicht befleckt hatten. Leider aber konnten auf dieſem Wege die Anhänger der Konſtitution, die ſogenannten Kadetten, außerhalb der extremen Fraktionen keine Bundesgenoſſen finden. Schließlich verdient auch der Umſtand noch Berückſichtigung, daß ſie an dieſe Fraktionen durch die Bruderſchaft der Waffe gebunden waren: durch lange Jahre derſelben Träume von einem erlöſten Rußland, derſelben Kämpfe auf dem Gebiete des Journalismus, der Literatur und der Wiſſenſchaft.

*) „Rußland am Vorabend des XX. Jahrhunderts." Berlin (H. Steinitz).

**) Ebendaſelbſt.

So erklärt sich die stufenweise Annäherung der „Kadetten“ zur Linken. In der ersten Duma glich sie bereits einer vollständigen Abhängigkeit von den Sozialisten und Radikalen, die sich in der sogenannten Gruppe der Arbeit verbunden hatten. Unter deren Einflusse wurde die Agrarfrage in den Vordergrund gerückt und das aufgeworfene Losungswort der Expropriation des Großgrundbesitzes hat unbestreitbar dazu beigetragen, unter den Bauern unbegründete Hoffnungen zu wecken, sie gegen die Grundbesitzer aufzuwiegeln und zum Rauben, Sengen und Morden aufzustacheln, zu Untaten, die sich mit entsetzlicher Schnelligkeit fast über ganz Rußland verbreiteten. Zwischen der Opposition und der Regierung entspann sich ein Kampf auf Leben und Tod, das Tragische dieses Kampfes aber bestand darin, daß der Sieg zum größten Teil von dem Umstande abhing, welcher Partei sich die weiten Schichten der Nation anschließen würden; diese Schichten aber bildeten die blinde Masse — und die Regierung war es, die stets der Entwickelung der Aufklärung systematisch entgegengetreten war. Um also das unwissende Volk mit sich fortzureißen, mußte man an dessen Leidenschaften appellieren. Und um diesen Zweck zu erreichen, begann eine schändliche Lizitation zwischen den extrem-revolutionären Gruppen und der Bureaukratie, die von den Klubs der sogenannten „Monarchisten“ oder „Echtrussen“ unterstützt wurde, von Leuten, deren „echtes Russentum“ auf dem „Kult jener nationalen Wildheit“ beruhte, den einst Wl. Solowiew mit unsterblichen Worten an den Pranger gestellt, — auf jenem Kult russifikatorischer Vernichtungstriebe, welche die Lehre Katkows und Iwan Aksakows ins Leben gerufen hatte. Und dieselben betrunkenen Massen, die an einem Tage, von gedankenlosen Agitatoren der Revolution aufgestachelt, Edelhöfe plünderten, veranstalteten am nächstfolgenden Tage, von Polizeiagenten überredet, Juden-

hetzen, die durch ihre Grausamkeit das Gespenst der düsterſten Epochen in der Geſchichte der Menſchheit wieder auferweckten. Und wenn ſich auch die Regierung dagegen verwahrte, mit den ſogenannten „ſchwarzen Banden“, die im Namen des ruſſiſchen Gottes und ſeines Vertreters, des Zaren, die Juden mordeten und eben dadurch allen drohten, die nicht zum Zaren beteten, irgendetwas gemein zu haben, ſo war doch die Stellung wenn auch nicht der zentralen Regierung ſo doch der Provinzialbehörden dieſen Verfolgungen gegenüber eine zweideutige; man vermutete, daß ſie dieſe Bewegungen heimlich unterſtützten, was auch bald durch die Revelationen des Exvizeminiſters für das Innere, des Fürſten Uruſow, und Lopuchins, des geweſenen Direktors des Polizeidepartements in demſelben Miniſterium, beſtätigt wurde. — Die „Kadetten“ hinwieder wußten der Revolution gegenüber keine rechte Energie und Unabhängigkeit an den Tag zu legen und waren oft kleinmütig genug, die Exzeſſe des roten Terrorismus nicht ſehen zu wollen. Und als die Duma auseinandergejagt war, wandten ſie ſich mit einer nunmehr offen revolutionären Proklamation an das Volk.

„Wo iſt nun Rußland zu ſuchen?“ fragte unlängſt Fürſt Eugen Trubetzkoi in ſeinem Organ „Moskauer Wochenſchrift“. Die Anſicht dieſes Publiziſten und Denkers, der gegenwärtig den Lehrſtuhl der Philoſophie des Rechtes in Moskau einnimmt und Mitglied des Staatsrates iſt, verdient beſondere Beachtung. Ein Freund des verſtorbenen Wl. Solowiew, Bekenner und Kontinuator ſeiner Philoſophie, doch frei von deſſen ſlavophiliſch-meſſianiſcher Schwärmerei und in ſeiner Anſchauung über die Aufgabe der ruſſiſchen Kultur mehr dem Europäismus Tſchitſcherins ſich nähernd, vertritt er heute in Rußland die Tradition der beiden größten und edelſten Denker desſelben; und indem er ſeine Urteile über Menſchen und Dinge vom Standpunkt des abſoluten moraliſchen Geſetzes

und chriſtlichen Ideals entwickelt, verleiht er jenem Rußland Ausdruck, das die Wahrheit ſucht; durch ihn ſpricht das Gewiſſen Rußlands. „Am 17. Oktober 1905, d. h. an dem Tage, an dem das konſtitutionelle Manifeſt proklamiert wurde, — ſchreibt Fürſt Trubetzkoi — ſchien es, daß ſich ganz Rußland um die rote Standarte geſchart habe; dann aber verſchwanden plötzlich die roten Fahnen, es traten an ihre Stelle die dreifarbigen, dieſe triumphierten auf den Straßen und am lauteſten erſcholl der Ruf: „Rußland, das ſind die, welche die Juden und die Intelligenz verfolgen!“ Dies wurde durch den blutigen Moskauer Aufſtand widerlegt, dem ein neuer Rückgang folgte, und wieder hieß es, daß die Reaktion das ganze Rußland vertrete. Dann kamen die Wahlen — und in die Duma wurden lauter Kadetten und Trudowiken (d. h. Ultraradikale) gewählt . . . wo alſo iſt das echte Rußland? Von dem blinden Bauerntum wird es natürlich nicht gebildet, doch ſuchen wir es auch umſonſt in den Schichten der Intelligenz; in dieſen Schichten fällt uns vor allem der Mangel an einem einheitlichen Gedanken und unabhängigen Willen, die geiſtige Anarchie und der Verfall des ſittlichen Niveaus auf, das Ebenbild der Einheit jedoch, das wir zuweilen finden, beſteht in der Einheit der Negation und Vernichtung, nicht aber in der der ſchaffenden Kraft. — „Alſo iſt Rußland nicht unter wandelnden Leichen, die ſich für Rußland halten, zu ſuchen, nicht in dem Chaos der uns umgebenden Sinnloſigkeit, wo alles mit Blut und Kot beſudelt iſt . . .“

„Um das lebendige Rußland zu finden und ſeine Verwirklichung zu ermöglichen, muß man ſich über den Augenblick ſtellen, ſich über die Zeit erheben. Denn jene Ideen, die dem Sein der Menſchheit und der Völker Leben verleihen, liegen außerhalb der Zeit. Um ſich ſelbſt zu finden und zum Bewußtſein zu gelangen, muß ein Volk den übernationalen

Heiligtümern huldigen. Unſere großen Denker und Dichter haben uns gelehrt, daß wir in jedem Menſchen und in jeder Nation das Gefäß des Abſoluten, das Bild Gottes ehren ſollen, wir aber haben in ihnen das Bild des Tieres verehrt und preiſen die Gewalt und den Mord. Sie lehrten uns Nächſtenliebe, wir aber haben uns vom Haß umgarnen laſſen. Sie haben uns das Ideal der allgemeinen Solidarität und jener chriſtlichen Gemeinſchaft überwieſen, in der es keinen Unterſchied gibt zwiſchen „Jude und Grieche, arm und reich, Herr und Knecht. Und das ſind jene Fundamente der ſozialen Ordnung, in denen wir Rußland finden könnten. Nur dort iſt für Rußland als Nation das Exiſtenzrecht zu ſuchen. Sonſt hat es keine Zukunft vor ſich ...“ „Wenn uns das Chriſtentum nicht vereinigen wird, ſo werden wir unſer Ich verlieren, ſo werden wir aufhören, als Nation zu exiſtieren.“

Beim Lichte derartiger Erwägungen in die Vergangenheit und Gegenwart Rußlands ſchauend, konſtatiert Fürſt Trubetzkoi die bekannte und ſchon wiederholentlich hervorgehobene Tatſache, daß die Geſchichte Rußlands zwei Typen geſchaffen hat, die einander im Wege ſind und ſich gleichzeitig einer in den anderen unaufhörlich umgeſtalten — den Typus des rebelliſchen Sklaven und den des käuflichen Schmeichlers. Die Schwäche der Regierung beſteht darin, daß ihre Hauptſtütze jener käufliche und ſelbſtverſtändlich auch beſtechliche Schmeichler iſt, die Schwäche der Revolution dagegen ergibt ſich umgekehrt daraus, daß ſie ſich an den rebelliſchen Sklaven anlehnt, der heute bereit iſt, ſeinen Herrn niederzutreten, morgen aber ſich zu ſeinen Füßen winden wird. Mit anderen Worten: Rußland fehlt das, worauf jede dauernde Staatsordnung gebaut werden ſoll, d. h. die ſittliche Grundlage. Daß die Politik der Regierung niemals eine ſolche beſeſſen hatte, das wußten alle, doch glaubte man an den Helden-

mut und die Vernunft der gegen die Regierung ankämpfenden Intelligenz. Heute glaubt niemand mehr daran. „Die Kanaille (Chamstwo) hat alles entehrt, mit Lüge durchtränkt, unser Sanktuarium entweiht. Sie hat ihre Beteiligung an der Freiheitsbewegung durch eine Reihe von Fälschungen gekennzeichnet. An Stelle der uneigennützigen Begeisterung für die Ideale der Freiheit und Gleichheit setzte sie den gegenseitigen Haß der sozialen Schichten, sie ersetzte die Demokratie durch die Diktatur des Proletariats, sie schuf einen gemeinen Aristokratismus, indem sie die demokratische Idee in den Despotismus der Massen umwandelte. Die allgemein menschliche Ethik verdrängte sie durch die Ethik des Kannibalismus, welche die Menschenfresserei rechtfertigt, wenn sie für uns bequem ist — und braucht noch hinzugefügt zu werden, daß sie eben der Urheber aller Fehler, aller Sünden und aller schmählichen Niederlagen der freiheitlichen Bewegung ist?“ Die Macht der Kanaille entmutigte jene hervorragendsten und ehrenwertesten Männer, die Rußland in die Duma gesandt hatte. „Es fand sich kein einziger unter ihnen, dessen Name zur moralischen Standarte geworden wäre, die allgemeinste Verehrung gewonnen und zur Tat entflammt hätte; wir fühlten in der Duma nicht jene moralische Macht, die Führer und Helden gebiert!“

Die Duma fiel. — „Zwei Parteien zerren an dem unglücklichen Rußland: die soziale Bureaukratie und der soziale Banditismus, die entartete Regierung und die entartete Revolution — Gegner, die in jeder Beziehung einander würdig sind.“ Zwischen diesen Extremen besteht eine ganze Reihe die Mitte haltender Parteien, die mehr oder weniger gemäßigt sind, die aber alle bisher von einem gewissen Fatalismus verfolgt werden; denn sobald irgend eine von ihnen nach außen aufzutreten sucht, wächst ihr bald ein Schweif

und behindert ihre Tätigkeit. Die Kadetten hatten einen Schweif, der so gründlich im Radikalismus der extremen Gruppen stecken blieb, daß sie ihn von dort nicht mehr herausziehen konnten, der Schweif der sogenannten „Oktobermänner“ aber oder der konstitutionellen Rechten versinkt rechtsseits, d. h. in den Bureaus der Minister, den Klubs der sogenannten „Echtrussen“ — und zwar so tief, daß man sich fragen könnte, ob diese Menschen wirklich Konstitution wünschen oder ob sie nur eine maskierte Fraktion der nationalistischen Reaktion sind.

Und diese scharfe Charakteristik der Parteien und ihrer Schweife war keineswegs nur ein leerer Witz; sie enthielt einen tiefen Gedanken; „Der Schweif“ — schrieb Trubetzkoi — „raubt der Partei ihre menschliche Gestalt; sobald er zu wachsen beginnt, wird sie zum abstoßenden Schreckbild; darauf beruht der Fluch, der auf unserem sozialen Leben lastet, er verhindert die Vereinigung, er ist die Quelle unserer Kraftlosigkeit“. Der Schweif zeugt von der Stärke tierischer Instinkte in der Natur des Russen: „er wächst, da er in unserem Blute ist“, eine Amputation, um ihn loszuwerden, würde hier nichts helfen, „wir müssen uns vermenschlichen . . . Der Mensch müßte auferstehen und das Tier bezwingen — nur dann wird der Schweif zu wachsen aufhören und Rußland erlöst werden“.

Ist aber das Bild Gottes in den Bestrebungen des sich wiedergebärenden Rußlands nicht durch die Macht des tierischen Prinzips niedergedrückt worden? Ist nicht der Triumph der Reaktion — fragt Trubetzkoi — eine Frucht der moralischen Kraftlosigkeit Rußlands, nicht jener „Spiegel, aus dem die grundlose Tiefe unseres Falles blickt?“ . . . Man braucht sich nicht zu wundern, daß in der von der Kanaille durchtränkten Atmosphäre jene Quintessenz der Kanaille gesiegt

hat, die Regierung heißt. „Eine jede Nation hat eine solche Regierung, wie sie sich's verdient hat." Das denkende Rußland war gewöhnt, in dieser Regierung, in dieser Bureaukratie ein moralisches Nichts zu erblicken, indessen aber besitzt diese von Oyama geschlagene Bureaukratie, die Rußland zur inneren Zersetzung und zum Verlust seiner internationalen Bedeutung geführt hat, noch genug Kraft, um die Keime der Wiedergeburt zu ersticken und niederzutreten. Kann es eine größere Schande geben?

Der Zustand, in den Rußland gegenwärtig verfallen ist, ist weder Sturm noch Stille vor dem Sturm. Fürst Trubetzkoi hat ihn treffend mit der schläfrigen Bewegung eines stehenden Wassers verglichen. „Wir sehen zersprengte Wellen, die sich ohne Richtung und Ziel dahinwälzen. Man weiß nicht, was für ein Wind sie treibt und wohin. Denn es weht kein bestimmter Wind und es fehlt auch jenes gemeinsame Streben, welches das vordem entfesselte Element wieder vereinigen würde. Es wogt nach dem Gesetze der Trägheit — und nichts sieht man auf den Wellen — weder Weg, noch Ufer, noch Sinn . . ." Demzufolge drängt sich die Frage auf, ob die Regierung, die gegenwärtig über die Situation Herr geworden zu sein scheint, hinreichend sittlichen Mut besitzen wird, um ihre eigenen und die Fehler der vorhergehenden Regierungen zu erkennen, ob sie imstande sein wird, das, was die Bureaukratie durch eine lange Reihe von Jahren gesündigt hat, wieder gutzumachen, und ob unter den Männern, die das Staatsschiff in Rußland lenken, nicht jener Staatsinstinkt erstorben ist, der einst die Quelle der Kraft Rußlands war und dem dieses seine Macht zu verdanken hatte.

Darauf kann es nur eine Antwort geben und zwar eine ganz entschiedene: Nein. Der Staatsinstinkt geriet in Rußland mit dem Augenblick ins Schwanken, als es an die

Spitze der gegen Napoleon I. verbündeten Völker des Westens trat und damit den Zenith seiner Macht erreicht hatte. Die Kraft und die Klugheit Rußlands pflegte man bisher in Europa zu überschätzen; die Erfolge nach außen blendeten das Auge. Nüchterner urteilten die, welche Rußland aus der Nähe beobachteten, d. h. die Polen, aber diesen wollte man nicht glauben. Einige Jahre vor dem japanischen Kriege nahm der schon erwähnte treffliche polnische Publizist G. Topor keinen Anstand, in seinen beachtenswerten Studien über das russische Staatswesen zu prophezeihen, daß Rußland mit vollem Dampfe einer schnellen Katastrophe zueile, da es nicht imstande sei, die ungeheuren Aufgaben zu bewältigen, die vor ihm stünden und die es sich selbst aufgebürdet hätte. Im Gegensatze zu der in der Welt verbreiteten Anschauung, erwies er in überzeugender Weise, daß die ganze vermeintliche Klugheit und Schlauheit der russischen Politik nur eine Folge günstiger Bedingungen gewesen; denn als Rußland im XVIII. Jahrhundert den europäischen Schauplatz betrat, hatte es bereits ein entsprechend organisiertes Staatswesen, eine beträchtlich materielle Kraft, ein riesengroßes Territorium für sich und war von bedeutend schwächeren Gegnern umgeben; das gab ihm die Möglichkeit, von vornherein unter den ringenden Mächten die Stellung des tertii gaudentis, ja sogar mehr: des höchsten Schiedsrichters einzunehmen — kurz, es konnte viel erreichen und hat doch sehr wenig erreicht. Schon Napoleon I. verkündete auf St. Helena, daß „in 50 Jahren Europa entweder republikanisch oder ein Kosakenreich sein würde," — „und doch sind" — schreibt G. Topor — „seit dieser Zeit beinahe 90 Jahre verflossen und Rußland hat Europa nicht nur nicht bemeistert, sondern im Gegenteil seit dem Siege über Napoleon eher an proportioneller Kraft eingebüßt." Der Verbreitung Rußlands nach

dem Weſten zu wurde um das Jahr 1815 Einhalt getan; ſein vordem ſchnelles und imponierendes Wachstum hatte auf der Unterwerfung oder Schwächung kraftloſer und verfallender Staaten beruht. Vor den ſtarken Militärmächten des Weſtens mußte die ruſſiſche Politik den Kürzeren ziehen und damals wendete ſie alle Anſtrengungen nach der Seite der Türkei hin, wo eine leichtere Beute zu erwarten war; hier wurde ſie auf halbem Wege von Europa zurückgehalten und führte nun eine ſchnelle und kühne Wendung nach dem Indiſchen Ozean zu aus, traf aber auf eine Barrikade von Seite Englands; abermals mußte ſie eine Wendung machen — und ſie wandte ſich nunmehr nach dem weiten Oſten, wohin ſie der Stille Ozean und die Ausſicht auf eine leichte Unterwerfung der morſchen Staaten Oſtaſiens lockte. Hier aber wurde ſie mit fataliſtiſcher Gewalt zur Eile getrieben: denn zu neuen Annexionen wurde ſie außer von dem ſtaatlichen Ehrgeiz, dem eine aſiatiſche Rieſenmonarchie als Ideal vorſchwebte, auch noch von der Furcht vor der ſchlummernden Kraft von 400 Millionen Chineſen gedrängt; konnte ſie doch ein anderer überwältigen und dann dieſen ungeheueren Menſchenhaufen gegen Rußland richten. Alſo mußte China eingenommen werden, bevor es ſich aus ſeinem Schlaf aufzurütteln vermochte. Und dieſem Ziel begann Rußland auf verſchiedenen Wegen entgegenzuſtreben. Vor allem ſuchte es Europa durch den „Ölzweig des Friedens“ auf der aus Initiative des Zaren berufenen Konferenz in Haag zu täuſchen, wo das verſteckte Ziel der ruſſiſchen Diplomatie dahin ging, die europäiſchen Staaten von weiteren Rüſtungen abzuhalten, ohne daß jedoch dieſes Prinzip ſich auch auf die Kolonien erſtrecken ſollte. Auf dieſe Weiſe konnte Rußland den größeren Teil ſeiner Streitkräfte nach dem Oſten werfen; zugleich ſuchte es in ein geheimes Einverſtändnis mit dem Buddhismus zu

treten, um in ihm einen Bundesgenossen zu finden; schließlich schreckte es während des chinesischen Krieges selbst vor den entsetzlichsten Grausamkeiten nicht zurück, indem es dieselben für ein erprobtes Mittel hielt, die Einbildungskraft der Asiaten durch den drohenden Zauber des weißen Zaren aufzurütteln und zu bewältigen. Aber alle Mittel schlugen fehl; auf dem Schauplatz erschien Japan als unvermuteter und furchtbarer Gegner und angesichts dieses plötzlichen und unbezwingbaren Hindernisses mußte Rußland auf seinem Wege nach Asien noch einmal zurückweichen — andere Wege aber gibt es nicht mehr ... Dieser letzte Umstand ist für Rußland entsetzlich; es fand sich in einer Situation ohne Ausweg; nichts bedeuten im Vergleich mit Mukden und Zushima die Niederlagen des Krimkrieges. Um die monströs wachsende Bureaukratie irgendwo unterzubringen, muß Rußland immer neue Gebiete erobern, indessen sieht es diese Gebiete nicht mehr vor sich; alle Wege sind ihm versperrt worden. Je häufiger sich in der Mandschurei die Mißerfolge mehrten, umso tiefer gelangte man in Rußland zu dem Verständnis, daß dieser Krieg keineswegs ein gewöhnlicher Kolonialkrieg war, da man die ganze Zukunft des Staates hier auf eine Karte gesetzt hatte und eine Niederlage hier nicht mehr und nicht weniger als den Anfang des Endes Rußlands bedeuten mußte. Daher erhoben viele ihre Stimme, daß der Krieg bis aufs Messer geführt werden müßte und die Publizisten aus dem Lager der Nationalisten legen noch heute dem Grafen Witte den Friedensschluß zu Portsmouth als Verrat aus.

Der Staatsinstinkt, dessen Unzulänglichkeit sich sehr deutlich in der auswärtigen Politik offenbart hat, zeigte eine vollständige und schmähliche Entartung in der inneren Politik. Geblendet von den seit der Schlacht bei Poltawa (1709) fast unaufhörlichen Erfolgen Rußlands, begann er nach und nach

zu erschlaffen und zu schwanken, bis er sich schließlich in den beutelustigen Instinkt absoluter Willkür verwandelte, die mit ungestümer Hartnäckigkeit jegliche Kraft, die ihr im Wege steht, vernichtet. Für den russischen Bureaukraten ist das Vaterland, wie sich einst der geniale Satiriker Stschedrin ausgedrückt hat, „ein süßer Knödel“ — und da sich der Bureaukrat nach dem Losungswort après moi le déluge richtet, so wird er von diesem Knödel nicht ablassen, sollte auch darüber ganz Rußland augenblicklich zugrunde gehen; das Meer scheint ihm ja an allen Stellen doch immer nur bis „an die Knie“ zu reichen (russisches Sprichwort); das sittliche Gesetz stellt keine Hindernisse: es existiert nur für die Schwachen, verpflichtet aber nicht die Starken. Die Flachheit, die Geistesarmut und der Egoismus der allmächtigen Bureaukratie übersteigt in Rußland alle Begriffe. Ihre eigene Unfehlbarkeit ist ihr Dogma; sich zu einem Fehler zu bekennen, worin es auch sei, ist ausgeschlossen. Der Krieg mit Japan hat diesen Leuten die Augen nicht geöffnet; nichts haben sie gelernt und nichts vergessen. Wie vordem so suchen sie auch jetzt Begeisterung und Begründung für ihren Appetit bei Herrn Suworin — und dieser schon am Grabe stehende Greis weiß nur eines und predigt wie vordem so auch jetzt nur dieses eine: Rußland ist nur für Russen da, d. h.: unter dem Vorwand, daß die Russen vor den fremden, dem Szepter des Zaren unterliegenden Völkern in Schutz zu nehmen seien, müssen diese Völker ihrer geistigen Individualität beraubt werden, muß alles, was von der Selbständigkeit ihrer geschichtlichen Vergangenheit zeugen könnte, mit der Wurzel ausgerissen und alle nichtrussische Kultur vernichtet werden. Suworin wird wohl bald sterben, aber an Nachfolgern wird es ihm nicht fehlen.

Fügen wir noch hinzu, daß dieſe nach Alleinherrſchaft lechzende Bureaukratie, welche die Stütze der Dynaſtie iſt, ſich ſelbſt aber an die dunklen reaktionär-nationaliſtiſchen Elemente anzulehnen ſucht, die nach Zurücknahme der Konſtitution oder wenigſtens nach Vereitelung derſelben ſtreben, nicht mehr das iſt und ſein wird, was ſie geweſen war; das moraliſche Anſehen hat ſie endgültig verloren; der japaniſche Krieg hat die Fäulnis des autokratiſchen Syſtems und die Minderwertigkeit ſeiner Verteidiger aufgedeckt und eine mächtige Flut hat und wird raſtlos die Feſtung unterwühlen, in der ſie ſich eingeſchloſſen haben. Sollte es ihnen aber auch für einen Augenblick gelingen, alle gegen ſie gerichteten Angriffe abzuſchlagen und in Rußland die alte Ordnung wieder einzuführen, ſo würde das nichts anderes zu bedeuten haben, als daß der erſte Akt jener großen geſchichtlichen Tragödie begonnen hat, deren Titel „Das Ende des ruſſiſchen Staates“ lautet und deren Prolog Zuſhima geweſen war. Dieſe Leute, die heute das Steuer Rußlands handhaben, unterſcheiden ſich in ihren Anſchauungen, in ihrer Sinnesart und ihren Beſtrebungen in nichts von jenen, die Zuſhima und Mukden vorbereitet haben, jene Parteien aber, von denen ſie über Waſſer gehalten werden, beſtehen aus lauter bornierten und elenden Zöglingen der politiſchen Schule Katkows und Iwan Akſakows — die nur eine Fähigkeit beſitzen — eine neue, noch furchtbarere Kataſtrophe vorzubereiten.

Treffend hat der talentvolle Publiziſt N. Berdiajew geſagt, daß man die traditionelle innere Politik der ruſſiſchen Regierung nicht anders als mit dem Namen Nihilismus bezeichnen kann, denn was hätte ſie anderes ſein können, denn „eine organiſierte Verſchwörung gegen den ſchöpferiſchen Prozeß des Lebens, eine Verſchwörung, die ungeheuerliche Verwüſtungen in allen Denkenden anrichtete, die unſer Leben verſtümmelte

und zugrunde richtete?“ Entſetzen erregend waren die Dimenſionen der bureaukratiſchen Willkür, etwas Ähnliches kennt Europa überhaupt nicht, — kein Wunder alſo, daß der Proteſt bis zu in Europa nie geſehenen Grenzen geſchritten iſt: der Nihilismus der Bureaukratie gebar den Nihilismus der Revolution. Die Gräßlichkeiten des Kampfes dieſer beiden einander gegenſeitig vernichtenden Nihilismen gehen, wie es ſcheint, in einen chroniſchen Zuſtand über und legen den Gedanken nahe, ob für die Geneſung und Erhaltung Rußlands nicht andere dem ruſſiſchen Szepter unterworfene Nationen von Nutzen ſein ſollten, die nicht direkt in dieſen Kampf hineingemiſcht ſind. Dieſen Gedanken fand ich einmal in den Spalten des Organs des Fürſten Uchtomsky. Hat derſelbe aber eine reale Grundlage, wird der ruſſiſche Staat ſeinen Palacky finden, der im Namen anderer dieſen Staat bildender Nationen verkünden würde, daß, wenn es kein Rußland mehr gäbe, man es erſchaffen müßte?

Ich will hier nicht von Finnland reden, das, da es ſeine Konſtitution und Selbſtverwaltung hat, keinen unmittelbaren Einfluß auf den Lauf der Dinge in Rußland ausübt; ich übergehe gleichfalls die Völker des Kaukaſus, deren pſychologiſche Eigenheiten und politiſche Beſtrebungen mir nicht näher bekannt ſind; auch berückſichtige ich die Kleinruſſen (Ruthenen) nicht, von denen es bis jetzt ungewiß iſt, ob ſie als beſondere Nationalität oder als radikale Fraktion der allgemeinruſſiſchen Freiheitsbewegung auftreten. Dagegen muß ich drei Nationen hervorheben, die dank ihren Fähigkeiten, ihrer Kultur und ihrer geographiſchen Lage im Kampfe der Regierung mit der Revolution zu entſcheidenden Faktoren werden könnten. Ich meine die Deutſchen, die Juden und die Polen.

Die Deutſchen bilden die höhere Schicht der Bevölkerung in den baltiſchen Provinzen. Faſt vom Anfang des XVIII.

Jahrhunderts bis zur Regierungszeit Alexanders III. bekleideten sie die höchsten Staatsämter und unterstützten mit der ganzen Kraft ihrer Fähigkeit und Energie das autokratische System. Aber beim russischen Volk waren sie allgemein verhaßt: in den nationalistischen Kreisen als Deutsche, in den oppositionellen als Diener der Reaktion. Schließlich verriet die Regierung selbst ihre treuesten Untertanen, ihre bewährteste Stütze: Alexander III. erstreckte das russifikatorische System über Livland, Esthland und Kurland und das Russentum scheute auf seinem triumphierenden Zuge nicht einmal vor der Vernichtung eines so würdevollen Herdes der Kultur, wie der Dorpater Hochschule, zurück. Andererseits wußten sich die Deutschen die Sympathie der eingeborenen Bevölkerung des Landes, in dem sie die Herren waren, d. h. der Letten und Esthen, nicht zu sichern, die überdies von den Agenten der Regierung nach dem Grundsatze divide et impera gegen sie aufgehetzt wurden. Die Folge war die, daß im Jahre 1905 in allen baltischen Provinzen ein gewaltsamer Aufstand ausbrach, der noch heftiger wütete als in allen anderen Teilen des Kaiserreiches, und der nicht nur einen agrarischen, antideutschen, sondern auch einen politischen, d. h. regierungsfeindlichen Charakter hatte. Infolge der elementaren Kraft dieser lettisch-esthischen Empörung, die vorläufig mit unerhörter Grausamkeit niedergedrückt wurde, die aber bei der ersten besten Gelegenheit wieder auszubrechen bereit ist, bleibt den deutschen Baronen nichts anderes übrig, als sich mit allen Kräften an die Regierung anzuklammern, an jede Regierung, sollte sie auch noch so schlecht sein, wenn sie nur imstande wäre, ihnen Sicherheit ihres Lebens und ihrer Habe zu verbürgen. Dementsprechend folgen sie gegenwärtig der von der Regierung protegierten Partei der „Oktobermänner"; für das

große Werk der Wiedergeburt Rußlands nach dem Prinzip der Freiheit ſind ſie keine Hilfe, ſondern ein Hindernis.

Vollſtändig abweichend iſt die Stellung der Juden wie der Polen. Dieſe werden von der Notwendigkeit gezwungen, ſich auf die Seite der freiheitlichen Bewegung zu ſtellen. Waren und ſind ſie doch noch der Gegenſtand des wütendſten Haſſes und der grauſamſten Verfolgung von Seite der Regierung; gegen die Polen hatten ihrerzeit Katkow und Iwan Akſakow die wildeſten Inſtinkte des ruſſiſchen Volkes entfeſſelt und ihre Nachfolger mit dem älteren Suworin an der Spitze ſtellten als gefährlichſte Gegner Rußlands neben die Polen die Juden hin. Dem konſequenteſten unter den Vertretern des reaktionären und ruſſifikatoriſchen Syſtems, dem im Jahre 1904 ermordeten Miniſter Plehwe, wurden allgemein die Worte zugeſchrieben, daß er die ruſſiſche Revolution in einem Meer von jüdiſchem und polniſchem Blut ertränken, d. h. daß er die aufrühreriſchen Elemente, die revolutionäre Agitatoren gegen die Regierung zu leiten ſuchen, gegen die Juden und Polen ablenken werde. In dieſem Geiſte wirken und verfaſſen heute die blinden Anführer der ſogenannten ſchwarzen Banden Proklamationen. Daher auch verknüpften Solowiew, Tſchitſcherin und andere Verteidiger der Gerechtigkeit immer und unzertrennlich die polniſche Frage mit der jüdiſchen. So könnte es ſcheinen, daß die von den beſten Männern ſtets zuſammen genannten Polen und Juden einander die Hände hätten reichen ſollen. Inzwiſchen traf etwas anderes ein. Stärker als die vorübergehende Gemeinſchaftlichkeit des Intereſſes iſt die Macht der geſchichtlichen Überlieferung — und infolgedeſſen bezogen in der großen Bewegung die Polen und die Juden zwei entgegengeſetzte Lager.

Von tiefer Bedeutung iſt Houſton Stewart Chamberlains Definition der Juden als eines Volkes, das nie eine normale

„Nation“, ſondern vor allem eine Idee, eine Hoffnung war, beſonders aber eine Hoffnung, die Welt zu beherrſchen. Die Juden haben ihre Sprache und ihr Vaterland verloren, d. h. ſie ſind deſſen beraubt, worauf die ſelbſtändige Kultur beruht; dagegen haben ſie größere Freiheit im Handeln und tragen jene Feſſeln nicht, die Sprache und Erde auferlegen. Alſo können ſie ſo in jedem Lande der Welt wie auch in Rußland alles, was dort geſchieht, vom anderen Ufer betrachten; und ſollte auch dort die Revolution alles in einen Trümmerhaufen verwandeln, ſie werden dabei wenig verlieren, ja ſogar viel gewinnen. Ihren andersgläubigen Mitbürgern geiſtig fremd, bilden ſie das radikalſte Element der revolutionären Bewegung.

Wie ganz anders iſt die Lage der Polen! Sie wohnen auf ihrer eigenen Erde, die ihre Vorfahren im Kampf um die Freiheit mit ihrem Blute durchtränkt haben, und dieſe Erde will ihnen die Regierung entreißen; ſie haben ihre eigene Sprache, die man aus der Schule und dem öffentlichen Leben verbannt hat; ſie beſitzen ihre Kultur, die auf ihrem vaterländiſchen Boden entſproſſen iſt und ſich auf ihre Sprache ſtützt — und auch dieſe Kultur müſſen ſie vor den vandaliſchen Angriffen der Generale und Beamten ſchützen, die gekommen ſind, um ſie zu vernichten. Sogar ein Ruſſe, der Fürſt Gregor Wolkonsky mußte in ſeiner Broſchüre „Überſicht über die gegenwärtige Lage Rußlands“ (1903) zugeben, daß Polen ein Land ſei, „in dem die Zirkulare der Miniſter die Herrſchaft der Ungerechtigkeit und eines in der Geſchichte der ziviliſierten Staaten unerhörten Druckes begründet und die Generalgouverneure (mit wenigen Ausnahmen) alles getan hätten, um das Anſehen des ruſſiſchen Namens zum Schaden des Staatsintereſſes zu diskreditieren.“ — Wie alſo für jedes unterjochte Volk, dem die Kraft fehlt, eine ſelbſtändige Exiſtenz

zu erobern, das aber die Anhänglichkeit an die Tradition der geſchichtlichen Vergangenheit unzertrennlich mit der Liebe zum Heimatland und zur Mutterſprache verbindet, ſo ſind auch für die Polen nicht die weitgehenden ſozialen Reformen, welche die Einbildungskraft der Ruſſen entflammt haben, die Hauptſache, ſondern die Möglichkeit freier Entwickelung der nationalen Kultur. Der Begriff der Kultur aber verſchmilzt mit dem Begriff der evolutionären Art des Wirkens. Die Revolution iſt für die Kultur gefahrdrohend. Deswegen auch bilden die Polen in der großen freiheitlichen Bewegung das konſervative und verſöhnende Element, ſie ſind für den Erfolg der großen Sache ein unentbehrlicher Faktor des Gleichgewichts; ſo wie die Juden der äußerſten Linken beigetreten ſind, ſo ſchloſſen ſie ſich dem rechten Flügel an.

Allerdings ſcheint dem die revolutionäre Gährung zu widerſprechen, die gegenwärtig im Königreich Polen wütet. Aber dieſe Pſeudorevolution hat Heinrich Sienkiewicz treffend „die unbehilfliche Tochter der unbehilflichen ruſſiſchen Revolution“ genannt, — doch glaube ich, daß es genauer wäre, ſie als ekelhafte Parodie derſelben zu bezeichnen. In Rußland iſt die Revolution ein Ausbruch der Verzweiflung, die Jahrhunderte des Druckes in der Seele des Volkes angeſammelt hatten; ſo würde in Polen eine nationale Revolution ausſchauen; dieſe hat indeſſen einen ſozialiſtiſchen Charakter angenommen und als ſolche iſt eine Folge des aus Rußland übertragenen Anſteckungskeimes, etwas Naturwidriges, ein faules Geſchwür an einem geſunden Leibe. Jeder Menſch iſt ein Glied ſeiner Nation; ob er will oder nicht, er kann das nationale Gepräge nicht von ſich abſtreifen; nur in der Nation und durch die Nation kann er großen Zielen zuſtreben. Einem unterjochten Volke angehörend, muß er zuerſt die Feſſeln der Knechtſchaft abſchütteln, und erſt dann mag er an einen ſozialen

Umbau denken. Trotzdem handelten die polniſchen Revolutioniſten, oder beſſer geſagt die polniſchen Nachahmer mißlungener ruſſiſcher Vorbilder, gerade umgekehrt: und nur die Konſequenteren, die ſogenannten Sozialdemokraten gingen im Einverſtändnis mit dem Jüdiſchen Bund nur im Namen des Sozialismus in den Kampf, andere aber, die ſogenannte polniſche ſozialiſtiſche Partei, ſchrieben wohl auf ihrer Standarte das ſozialiſtiſche Ideal aus, ſetzten aber das Wort „Vaterland" darunter, ſo daß man annehmen könnte, daß ſie die Idee des Vaterlandes in das ſoziale Chaos verſenken wollten. Und als ob ſie den innerſten Wunſch der Regierung erraten hätten, brachten ſie im Verlaufe von nicht ganz zwei Jahren das zuſtande, was der Regierung in einer Zeit von über vierzig Jahren nicht gelungen war: durch ſinnloſe Streiks führten ſie die Verarmung des ganzen Landes herbei und veranlaßten unter den brotloſen Arbeitern Hunger uud Verwilderung, die die Folge des Hungers iſt; die Kampfgenoſſenſchaften aber, die ſie bildeten, um Polizeibeamte zu morden und Privat- und Staatskaſſen zu berauben, verwandelten ſich in Räuberbanden. Heute wird es zuweilen ſehr ſchwer, zwiſchen dem Sozialismus und dem, was Fürſt Egon Trubetzkoi treffend den ſozialiſtiſchen Banditismus genannt hat, beſtimmte Grenzlinien zu ziehen. Und alles das geſchah und geſchieht im Namen einer Idee, die nur in den Köpfen von Wahnſinnigen entſpringen konnte — unter dem Einfluß der Utopie, daß aus dem Chaos, dem Trümmer- und Aſchenhaufen des heutigen Polens irgendeine Republik unter der Diktatur des Proletariats erſtehen und daß das Proletariat irgend ein neues Polen erſchaffen werde. Kein Wunder alſo, wenn in einem Augenblick tiefer Entrüſtung Heinrich Sienkiewicz ausrief, daß dieſer aus Rußland verpflanzte, die Idee des Vaterlandes entſtellende Sozialismus in Polen „grauſamer, wilder

und gedankenloſer ſei als irgendwo in Europa und im allgemeinen ſo gedankenlos, daß er ſich wie ein Skorpion mit ſeinem eigenen Gifte töte."

Alſo iſt der Kampf mit der Revolution ein Verteidigungskampf der polniſchen Kultur, des polniſchen Lebens, der polniſchen Zukunft. Das polniſche Volk wußte ſich mit dem ruſſiſchen und dem preußiſchen Drucke zu raten, es wird ſich auch mit dieſem Geſchwür, wie es die Revolution iſt, zu helfen wiſſen; die Aufregung iſt ſehr ſtark und kann noch eine gewiſſe Zeit anhalten, ſchließlich aber wird der geſunde Organismus die Krankheit in ſich überwinden. Das wiſſen die radikalen Juden ſehr wohl. Sie haben begriffen, daß Polen als Ganzes in der Freiheitsbewegung auf dem Schauplatze des ruſſiſchen Kaiſerreiches trotz der Anſtrengungen des Sozialismus das Prinzip der Mäßigung und des Gleichgewichtes bildet und bilden wird, daß es eine Kraft iſt, die ihre weitgehenden Abſichten durchkreuzen kann. Dieſe Kraft alſo muß rechtzeitig paralyſiert werden. Nichts half das, daß der Antiſemitismus in Polen ſo gut wie nicht vorhanden iſt, nichts, daß ſich gegen ihn die Geſamtheit der Nation in der treffenden Überzeugung erklärt, wie gefährlich er dem Lande werden könnte, in dem das durch Solidarität und Energie mächtige jüdiſche Element faſt den ſechſten Teil der Bevölkerung bildet, nichts, weder die ausdrückliche Zuneigung für die Juden von Seite der polniſchen Fortſchrittsgruppen noch der Umſtand, daß die konſervativen Parteien in ihr Programm die Gleichberechtigung der Juden aufgenommen hatten; der jüdiſche Radikalismus begann in der ruſſiſchen und europäiſchen Preſſe einen Kreuzzug gegen die Polen, indem er dieſelben als Beſchützer der Reaktion und als Antiſemiten hinſtellte.

Trotz alledem aber begrüßte die ruſſiſche Oppoſition die Polen von vornherein als erwünſchte Bundesgenoſſen und kam

bereitwillig ihren Anforderungen entgegen. Mit freundlicher Geneigtheit für Polen ſchrieben die Profeſſoren Kariejew und Koloſchkin, ebenſo Wl. Nabokow. Ewig denkwürdig wird mir der ſchöne Augenblick bleiben, da im September 1905 auf der Verſammlung der Landesvertreter in Moskau die polniſche Frage an die Tagesordnung kam und als deren Bedeutung der gewaltige Redner Feodor Roditſchew den Verſammelten zu erklären begann. Als er mit vor Rührung zitternder, aber ſtarker, klangvoller, langſamer und tiefer Stimme ſeine Rede begann, ſo daß jedes Wort, in die tiefſte Seele des Hörers einzeln dringend, in ihr den Abdruck des Gedankens und der Seele des Redners, wie der Tropfen im Stein, einmeißelte — als er den Verſammelten zu erklären begann, daß für Rußland der Augenblick gekommen ſei, aus dem Gewiſſen die alte hiſtoriſche, an Polen begangene Sünde auszulöſchen und der Welt zu verkünden, daß dieſe Sünde nicht auf Rußland falle, ſondern auf die, welche es regiert haben — als er feſtgeſtellt hatte, daß das ſich wiedergebärende Rußland im Kampf um die Einſetzung des Rechtsprinzips nicht zulaſſen könne, daß in irgend einem Teile des Imperiums dieſes Recht nicht auf die Grundlagen der Gerechtigkeit, ſondern auf die der Eroberungen und der Gewalt ſich ſtützen ſollte — und daß es infolge deſſen ſich das Ziel ſtecken müßte, daß jede mit ihm verbundene Nation eben dieſe Verbindung für den Hafen ſeiner Rechte und Freiheiten anſähe — da begriff ich, daß die Worte dieſes Redners die heutige freiheitliche Bewegung in Rußland mit jenem Vorabend derſelben in Zuſammenhang brachten, in dem der Gedanke Herzens erglänzt war. Und als er dann am Schluß ſeiner Argumentation in einem ſchönen Bilde jenes zukünftige erlöſte Rußland darſtellte, das nicht nach der Mongolei, zu den vereiſten Sümpfen des Deſpotismus umkehren, ſondern ſich den Idealen des Weſtens zuwenden wird, als er

darauf hinwies, daß der erſte Schritt auf dieſem Wege der iſt, den billigen Wünſchen Polens gerecht zu werden und daß ſich damit die Verwirklichung jener ungeheueren Bedeutung verbindet, die die Wiedergeburt Rußlands für die Geſchichte der Welt haben muß — fühlte ich, daß in dieſem Augenblick in der Perſon des Redners ſich der Geiſt der neuen Epoche im Leben Rußlands verkörperte, wenn wir unter dem Geiſte der Epoche die Summe der in ihr niedergelegten idealen Elemente verſtehen ſollen — und daß in dem tiefen Durchdrungenſein des Redners von der allgemein geſchichtlichen und allgemein menſchlichen Bedeutung der Freiheitsbewegung Rußlands der poetiſche Glanz jener unendlichen, von dem Romantismus edler und großer Träume umwehten Vaterlandsliebe erſtrahlte, welche die unſterbliche Anmut des ſchöpferiſchen Geiſtes Herzens bildet.

Kaum waren anderthalb Jahre ſeit jenem Augenblicke vergangen, als die Rede Roditſchews bereits das Echo einer weiten Vergangenheit zu ſein ſchien. Betäubt von ihrem unverhofften und glänzenden Sieg bei den Wahlen in die erſte Duma, brauchten die „Kadetten", die ſich für die Herren der Situation hielten, bereits nicht mehr auf die Forderungen der Polen Rückſicht zu nehmen; ihre Verſprechen zogen ſie nicht zurück, aber die Erfüllung derſelben verſchoben ſie auf eine unbeſtimmte Zukunft. Unter dem Einfluß der äußerſten Gruppen wandten ſie ihre Hauptaufmerkſamkeit der Agrarfrage zu und die von dieſen aufgeſtellte Parole der zwangsweiſen Expropriation trug ungemein dazu bei, ſie mit der öffentlichen Meinung in Polen zu entzweien . . . .

Doch nicht nur die Oppoſition, ſondern auch jene Vertreter der Regierung, die fähig waren in die Zukunft zu ſchauen, verſtanden ebenfalls die wichtige Bedeutung der polniſchen Frage. Im Herbſt 1904 hatte ich Gelegenheit, darüber

mit dem Fürſten Swatopolk Mirsky zu ſprechen, der damals nach der Ermordung Plehwes, des allmächtigen Diktators Rußlands, das Miniſterium der inneren Angelegenheiten übernommen und die alte Politik bureaukratiſcher Willkür durch eine neue in Rußland unbekannte Politik „des Vertrauens der Regierung zur Geſellſchaft“ erſetzt hatte, wodurch er wider ſeinen Willen zur Verſtärkung der freiheitlichen Strömung beigetragen hat. Der Fürſt entwickelte mir vom Standpunkt des ſtaatlichen Intereſſes Rußlands ſehr ausführlich ſeine Gedanken über die Notwendigkeit einer Vereinbarung mit Polen. „Die Polen — ſagte er — bilden im Staate ein geſundes, ſympathiſches und dabei konſervatives Element; ſie können alſo zu einer ſtaatserhaltenden Kraft werden — und der Staat ſollte in dieſer Richtung daraufhinarbeiten.“ — In einem ganz anderen Lichte ſtellte bald darauf ebenfalls in einer Unterredung mit mir die polniſche Frage der Präſident des Miniſterrates Graf Witte vor. Indem er ſich dagegen verwahrte, daß er perſönlich keine Vorurteile gegen die Polen hege, fügte er hinzu, daß „bei uns“ (d. h. im Miniſterkomitee und überhaupt unter den Regierungsmännern des Staatsſchiffes) „ein wichtiges Argument gegen alle Zugeſtändniſſe zu Gunſten der Polen dieſes ſei, daß die deutſche Regierung die Einſchränkung der Rechte der polniſchen Bevölkerung für eine unumgängliche Sache halte.“ Als ich dieſe Worte hörte, glaubte ich meinen Ohren nicht trauen zu dürfen. Hatte das der Miniſterpräſident oder das enfant terrible der Regierungspartei geſprochen?

„Es verlohnt ſich, dieſe Worte dem Gedächtnis einzuprägen — ſchrieb infolge deſſen der Rektor der Jagelloniſchen Univerſität, Kaſimir Morawski — alſo Preußen iſt in der polniſchen Frage der Berater und Lenker der benachbarten Regierung, Preußen diktiert ihr, wie ſie verfahren ſoll, und Preußen will die Verhältniſſe zwiſchen zwei benachbarten

Slavenvölkern normieren. Einem ſolchen Grundſatz folgte das mächtige Rußland zur maßloſen Freude des Fürſten Bismarck, der in ſeinen Memoiren mit unverhehltem Vergnügen von den brudermörderiſchen Kämpfen der Slaven ſpricht: heute beichtet das entkräftete Rußland mit wahrhaft wunderbarer Ehrlichkeit die verborgenen Geheimniſſe ſeiner auswärtigen Politik und weiſt offen auf die Quelle hin, die ihm Begeiſterung und Stärkung bietet zur Unterdrückung der Polen ...“ So haben die Worte des Grafen Witte die für Rußland fatalen Folgen der Teilungen Polens aufgedeckt. Die Folgen haben es für immer an die preußiſche Politik gefeſſelt. Rußland hat die Macht und die Größe Preußens geſchaffen und folgt von da an deſſen Gängelbande. Vortrefflich hat der glänzende polniſche Schriftſteller und tiefe Politiker Julian Klaczko in ſeiner Abhandlung „Deux Chanceliers“ nachgewieſen, welch nichtsſagendes und unerfahrenes Werkzeug in den Händen Bismarcks der Fürſt Gortſchakoff war, der ſeinerzeit für einen großen Politiker gehalten wurde. Um ſich nach dem Jahre 1863 an Öſterreich und Frankreich für deren platoniſche Sympathien aus Anlaß des polniſchen Aufſtandes zu rächen, ließ Rußland die Beſiegung des einen wie des anderen durch Preußen zu, ſodann widerſetzte es ſich nicht der Erhebung Preußens zum Deutſchen Kaiſerreich und der Übernahme der erſten Rolle in Europa durch dasſelbe. Später ſetzte es ſich gemeinſchaftlich mit Preußen das Ziel, die polniſche Kultur und Nationalität zu vernichten, und brachte „dieſer Fiktion, dieſer Unmöglichkeit — wie ſich St. Kozmian ausgedrückt hat — alles zum Opfer, materielle Mittel und ſchließlich auch ſeinen guten Ruf“, — und nachdem es alles getan, was ihm Bismarck vorgeſchrieben hatte, um Polen niederzutreten, hat es dasſelbe nicht nur nicht niedergetreten, ſondern überdies noch einen ſolchen Augenblick erlebt, in dem es, erſchöpft und

kraftlos, dieſes Polen als reife und vorbereitete Frucht den Nachfolgern des Fürſten Bismarck hätte abtreten müſſen, wenn dieſe das verlangt hätten. Von der Möglichkeit einer Okkupation des Königreichs Polen durch deutſche Truppen wurde in den Jahren 1905 und 1906 weit und breit, ja ſelbſt in eingeweihten Sphären, geſprochen. Das iſt der Fluch der böſen Tat.

Das größte Paradoxon in der heutigen Verwicklung der ruſſiſchen Verhältniſſe iſt unbeſtritten der Umſtand, daß die Polen, gegen welche die „patriotiſchen“ Journaliſten Rußlands die öffentliche Meinung Jahrzehnte hindurch aufgehetzt hatten, heute jene Partei bilden, die am feſteſten auf dem Boden des ruſſiſchen Staatsintereſſes ſteht. Dies begriff der einzige politiſche Schriftſteller in Rußland, der noch den Standpunkt des alten Chomiakowſchen Slavophilismus vertritt — Sergius Scharapow und ſtützte darauf ſeine Idee von der Notwendigkeit einer Verbindung mit Polen, um die ſlaviſche Miſſion Rußlands zu verwirklichen. Es iſt nicht ſo lange her, als der vorzügliche Kenner Rußlands und des chriſtlichen Oſtens, der italieniſche Mönch A. Palmieri, ſeiner Verwunderung Ausdruck gab, daß die ruſſiſche Politik, ſtatt ſich das Ziel zu ſtecken, die Polen an ſich zu ziehen und mit ihnen gemeinſchaftlich an dem Triumph der ſlaviſchen Idee zu arbeiten, alles mögliche täte, um dieſelben in unverſöhnliche Feinde zu verwandeln (in der Zeitſchrift Studi religiosi, Firenze, 1907). Dasſelbe verkündete mit noch größerer Energie Scharapow in ſeinem Organ „Rußkoje Dielo“ (Nr. 52, 1906). „Wir behaupten ganz entſchieden, daß die alte Richtung, Rußland mit dem entfalteten Banner der Ruſſifikation und des Petersburger Zentralismus zu regieren, ſich bereits überlebt hat“ . . . „Wenn das neue Rußland nicht zum Leben erwachen, wenn es ſich nicht organiſieren und die Feſſel des

Absolutismus — ob desjenigen der Beamten oder des parlamentarischen, was auf eins hinauskommt — abstreifen wird, so wird die Kraft des nationalen Genius Rußlands entschwinden. Wir haben die Wahl zwischen der slavischen Bahn oder dem Dunkel des Nichtseins. Auf der slavischen Bahn aber steht Polen, das vor unseren Augen aufersteht. Also: entweder reichen wir unserer slavischen Schwester die Hand und werden mit ihr zusammen zu schöpferischer Arbeit an unserer und an der slavischen Zukunft schreiten, oder Rußland wird andernfalls zugrunde gehen, zum Mittelpunkt des Slaventums aber wird Polen werden."

Wenn jedoch die Polen als staatserhaltende Kraft auftreten, so tun sie es natürlich nicht aus Liebe zu dem Staat, der sie bis heute unterdrückt, sondern deswegen, weil sie in die Zukunft schauen. Ihre Lage ist die erschütterndste, welche die Geschichte kennt: sie haben ihre Freiheit verloren und stehen inmitten der beiden größten Staatskolosse der Welt, die sich verbündet haben, sogar den Namen Polens von dem Erdboden zu vertilgen. Aber eben darum — ob bewußt oder unbewußt — wurden die Polen zu Trägern der Gerechtigkeitsidee in der Politik. Dieser Idee und dieser Mission müssen sie sich würdig erweisen, sonst werden sie untergehen.*) Deswegen pflegen auch nicht nur die Dichter, sondern auch die hervorragendsten Politiker in Polen zuweilen mystisch gestimmt zu sein. „Alle Mittel, die Unabhängigkeit wiederzugewinnen, haben fehlgeschlagen — schrieb im Jahre 1902 Graf Adalbert Dzieduszycki, der heutige polnische Minister in Österreich — alle Wege sind uns verschlossen, aber irgend ein Ideal, die Überzeugung von irgend einem großen Ziel unserer Leiden und unserer Ausdauer, irgend eine große Hoffnung müssen wir

*) Vergl. M. Zdziechowski „Pestis perniciosissima" S. 82 (Wien, 1905).

haben, wenn wir nicht verzweifeln und elend verkümmern ſollen.“ Dieſes Ideal, dieſe Hoffnung, die einſt die polniſchen Dichter und Denker entzündet hatte und die heute noch den Grafen Dzieduszycki belebt, beſteht darin, daß „ein Volk, das ſeine Freiheit verloren, da es nicht verſtanden hatte, diplomatiſche Ungerechtigkeit zu lernen, daß ein Volk, das durch dieſe Ungerechtigkeit unausſprechlich leidet, eben dadurch wieder aufleben, eben dadurch auferſtehen und in der Geſchichte von neuem erglänzen muß, daß es die Herrſchaft der Ungerechtigkeit vernichten wird“ — natürlich durch die Macht der Tugend, da nur die Macht der Tugend Polen die Kraft verleihen kann, den ſich nähernden Kataklysmus zu überdauern, in dem die heutige ſittlich entartete Welt zugrunde gehen wird. Unter dem Einfluß dieſes Gedankens zögerte Dzieduszycki nicht, in einer ſeiner Schriften ſeine Freude auszudrücken, daß Polen gegenwärtig kein unabhängiger Staat ſei, da es dank dieſem Umſtande „an den politiſchen Verbrechen und Schwindeleien der Welt keinen Anteil nimmt“.

Schwerlich kann man alle Hoffnungen nur in die ſittliche Kraft des Volkes ſetzen. Die Politiker ſehen ſich gewöhnlich gezwungen, eine andere, realere Stütze zu ſuchen. Es gab einen allerdings nur ſehr kurzen Augenblick, da manche auf den Gedanken kamen, daß ſie dieſe Stütze in Berlin finden würden! Die Politik des Deutſchen Reiches ruhte damals in den Händen des Kanzlers Caprivi. Es ſchien, als ob ein friſcher Wind wehte; in den müden Seelen der Polen erwachten gewiſſe verſchwommene Hoffnungen. In der verzweiflungsvollen Lage Polens zwiſchen Preußen und Rußland war es im Grunde genommen für den Polen ganz gleichgültig, welches Ungeheuer ihn verſchlingen wird: der Germanismus oder der Ruſſizismus, jedenfalls aber wurde dieſe Frage in der Preſſe behandelt und es zeigte ſich wiederholentlich, daß ſtärker als

das Gefühl der Stammeseinheit mit Rußland doch das Gefühl der kulturellen Gemeinſchaft mit der deutſchen Welt war — und dieſes letztere begann in der Epoche Caprivis aufzutauchen. Der Kanzler befragte damals die ihm bekannten Polen, wie ſich ihre Landsleute in Rußland verhalten würden, im Falle dort deutſches Militär einrücken ſollte. Natürlich erteilte man ihm keine beſtimmte Antwort, da auch die preußiſche Politik keine beſtimmte war, das aber war leicht vorauszuſehen, daß in jener Zeit, d. h. in dem Augenblick, da die ruſſifikatoriſche Wut in Polen mit bis dahin ungeſehener Verbiſſenheit wütete, die deutſchen Truppen dort mit Freuden wären begrüßt worden, wenn die Idee der Gerechtigkeit im Herzen Wilhelms II. und ſeines Volkes ein Echo gefunden hätte. Aber nur kurz dauerte das Walten Caprivis, nur kurz die Hoffnungen der ihm nahe ſtehenden Polen. Der Glaube an die Macht des deutſchen Individualismus, an Deutſche wie Herder und Schiller, ein Glaube, den beſonders jene Polen nährten, die auf deutſchen Univerſitäten unter dem Einfluß deutſcher Kultur ſtudiert hatten, erloſch für immer und ſo fiel

Der rauhen Wirklichkeit zum Raube,
Was einſt ſo ſchön, ſo göttlich war.

Die von Oben ausgegebene Parole ausrotten ſchlägt in Deutſchland immer weitere Kreiſe, heute ſtimmen ihr zuweilen leiſe ſogar die Katholiken bei, als wenn ſie die Ideale entehren wollten, die ſie bekennen oder beſſer verraten. Die vom chriſtlichen Standpunkte himmelſchreiende, vom deutſchen aber unvernünftige Politik Wilhelms II. hat einen ganz entgegengeſetzten Erfolg gehabt: ſie hat um die Polen durch die Macht der Vaterlandsliebe ein noch feſteres Band geſchlungen. Heute ſind die Polen in Preußen ſtärker denn je, ſtärker ſogar als ſie es ſein könnten, wenn ſie die ihnen auf dem Wiener

Umbau denken. Trotzdem handelten die polniſchen Revolutioniſten, oder beſſer geſagt die polniſchen Nachahmer mißlungener ruſſiſcher Vorbilder, gerade umgekehrt: und nur die Konſequenteren, die ſogenannten Sozialdemokraten gingen im Einverſtändnis mit dem Jüdiſchen Bund nur im Namen des Sozialismus in den Kampf, andere aber, die ſogenannte polniſche ſozialiſtiſche Partei, ſchrieben wohl auf ihrer Standarte das ſozialiſtiſche Ideal aus, ſetzten aber das Wort „Vaterland" darunter, ſo daß man annehmen könnte, daß ſie die Idee des Vaterlandes in das ſoziale Chaos verſenken wollten. Und als ob ſie den innerſten Wunſch der Regierung erraten hätten, brachten ſie im Verlaufe von nicht ganz zwei Jahren das zuſtande, was der Regierung in einer Zeit von über vierzig Jahren nicht gelungen war: durch ſinnloſe Streiks führten ſie die Verarmung des ganzen Landes herbei und veranlaßten unter den brotloſen Arbeitern Hunger und Verwilderung, die die Folge des Hungers iſt; die Kampfgenoſſenſchaften aber, die ſie bildeten, um Polizeibeamte zu morden und Privat- und Staatskaſſen zu berauben, verwandelten ſich in Räuberbanden. Heute wird es zuweilen ſehr ſchwer, zwiſchen dem Sozialismus und dem, was Fürſt Egon Trubetzkoi treffend den ſozialiſtiſchen Banditismus genannt hat, beſtimmte Grenzlinien zu ziehen. Und alles das geſchah und geſchieht im Namen einer Idee, die nur in den Köpfen von Wahnſinnigen entſpringen konnte — unter dem Einfluß der Utopie, daß aus dem Chaos, dem Trümmer- und Aſchenhaufen des heutigen Polens irgendeine Republik unter der Diktatur des Proletariats erſtehen und daß das Proletariat irgend ein neues Polen erſchaffen werde. Kein Wunder alſo, wenn in einem Augenblick tiefer Entrüſtung Heinrich Sienkiewicz ausrief, daß dieſer aus Rußland verpflanzte, die Idee des Vaterlandes entſtellende Sozialismus in Polen „grauſamer, wilder

und gedankenloſer ſei als irgendwo in Europa und im allgemeinen ſo gedankenlos, daß er ſich wie ein Skorpion mit ſeinem eigenen Gifte töte."

Alſo iſt der Kampf mit der Revolution ein Verteidigungskampf der polniſchen Kultur, des polniſchen Lebens, der polniſchen Zukunft. Das polniſche Volk wußte ſich mit dem ruſſiſchen und dem preußiſchen Drucke zu raten, es wird ſich auch mit dieſem Geſchwür, wie es die Revolution iſt, zu helfen wiſſen; die Aufregung iſt ſehr ſtark und kann noch eine gewiſſe Zeit anhalten, ſchließlich aber wird der geſunde Organismus die Krankheit in ſich überwinden. Das wiſſen die radikalen Juden ſehr wohl. Sie haben begriffen, daß Polen als Ganzes in der Freiheitsbewegung auf dem Schauplatze des ruſſiſchen Kaiſerreiches trotz der Anſtrengungen des Sozialismus das Prinzip der Mäßigung und des Gleichgewichtes bildet und bilden wird, daß es eine Kraft iſt, die ihre weitgehenden Abſichten durchkreuzen kann. Dieſe Kraft alſo muß rechtzeitig paralyſiert werden. Nichts half das, daß der Antiſemitismus in Polen ſo gut wie nicht vorhanden iſt, nichts, daß ſich gegen ihn die Geſamtheit der Nation in der treffenden Überzeugung erklärt, wie gefährlich er dem Lande werden könnte, in dem das durch Solidarität und Energie mächtige jüdiſche Element faſt den ſechſten Teil der Bevölkerung bildet, nichts, weder die ausdrückliche Zuneigung für die Juden von Seite der polniſchen Fortſchrittsgruppen noch der Umſtand, daß die konſervativen Parteien in ihr Programm die Gleichberechtigung der Juden aufgenommen hatten; der jüdiſche Radikalismus begann in der ruſſiſchen und europäiſchen Preſſe einen Kreuzzug gegen die Polen, indem er dieſelben als Beſchützer der Reaktion und als Antiſemiten hinſtellte.

Trotz alledem aber begrüßte die ruſſiſche Oppoſition die Polen von vornherein als erwünſchte Bundesgenoſſen und kam

bereitwillig ihren Anforderungen entgegen. Mit freundlicher Geneigtheit für Polen schrieben die Professoren Kariejew und Kokoschkin, ebenso Wl. Nabokow. Ewig denkwürdig wird mir der schöne Augenblick bleiben, da im September 1905 auf der Versammlung der Landesvertreter in Moskau die polnische Frage an die Tagesordnung kam und als deren Bedeutung der gewaltige Redner Feodor Roditschew den Versammelten zu erklären begann. Als er mit vor Rührung zitternder, aber starker, klangvoller, langsamer und tiefer Stimme seine Rede begann, so daß jedes Wort, in die tiefste Seele des Hörers einzeln dringend, in ihr den Abdruck des Gedankens und der Seele des Redners, wie der Tropfen im Stein, einmeißelte — als er den Versammelten zu erklären begann, daß für Rußland der Augenblick gekommen sei, aus dem Gewissen die alte historische, an Polen begangene Sünde auszulöschen und der Welt zu verkünden, daß diese Sünde nicht auf Rußland falle, sondern auf die, welche es regiert haben — als er festgestellt hatte, daß das sich wiedergebärende Rußland im Kampf um die Einsetzung des Rechtsprinzips nicht zulassen könne, daß in irgend einem Teile des Imperiums dieses Recht nicht auf die Grundlagen der Gerechtigkeit, sondern auf die der Eroberungen und der Gewalt sich stützen sollte — und daß es infolge dessen sich das Ziel stecken müßte, daß jede mit ihm verbundene Nation eben diese Verbindung für den Hafen seiner Rechte und Freiheiten ansähe — da begriff ich, daß die Worte dieses Redners die heutige freiheitliche Bewegung in Rußland mit jenem Vorabend derselben in Zusammenhang brachten, in dem der Gedanke Herzens erglänzt war. Und als er dann am Schluß seiner Argumentation in einem schönen Bilde jenes zukünftige erlöste Rußland darstellte, das nicht nach der Mongolei, zu den vereisten Sümpfen des Despotismus umkehren, sondern sich den Idealen des Westens zuwenden wird, als er

darauf hinwies, daß der erſte Schritt auf dieſem Wege der iſt, den billigen Wünſchen Polens gerecht zu werden und daß ſich damit die Verwirklichung jener ungeheueren Bedeutung verbindet, die die Wiedergeburt Rußlands für die Geſchichte der Welt haben muß — fühlte ich, daß in dieſem Augenblick in der Perſon des Redners ſich der Geiſt der neuen Epoche im Leben Rußlands verkörperte, wenn wir unter dem Geiſte der Epoche die Summe der in ihr niedergelegten idealen Elemente verſtehen ſollen — und daß in dem tiefen Durchdrungenſein des Redners von der allgemein geſchichtlichen und allgemein menſchlichen Bedeutung der Freiheitsbewegung Rußlands der poetiſche Glanz jener unendlichen, von dem Romantismus edler und großer Träume umwehten Vaterlandsliebe erſtrahlte, welche die unſterbliche Anmut des ſchöpferiſchen Geiſtes Herzens bildet.

Kaum waren anderthalb Jahre ſeit jenem Augenblicke vergangen, als die Rede Roditſchews bereits das Echo einer weiten Vergangenheit zu ſein ſchien. Betäubt von ihrem unverhofften und glänzenden Sieg bei den Wahlen in die erſte Duma, brauchten die „Kadetten", die ſich für die Herren der Situation hielten, bereits nicht mehr auf die Forderungen der Polen Rückſicht zu nehmen; ihre Verſprechen zogen ſie nicht zurück, aber die Erfüllung derſelben verſchoben ſie auf eine unbeſtimmte Zukunft. Unter dem Einfluß der äußerſten Gruppen wandten ſie ihre Hauptaufmerkſamkeit der Agrarfrage zu und die von dieſen aufgeſtellte Parole der zwangsweiſen Expropriation trug ungemein dazu bei, ſie mit der öffentlichen Meinung in Polen zu entzweien . . . .

Doch nicht nur die Oppoſition, ſondern auch jene Vertreter der Regierung, die fähig waren in die Zukunft zu ſchauen, verſtanden ebenfalls die wichtige Bedeutung der polniſchen Frage. Im Herbſt 1904 hatte ich Gelegenheit, darüber

mit dem Fürſten Swatopolk Mirsky zu ſprechen, der damals nach der Ermordung Plehwes, des allmächtigen Diktators Rußlands, das Miniſterium der inneren Angelegenheiten übernommen und die alte Politik bureaukratiſcher Willkür durch eine neue in Rußland unbekannte Politik „des Vertrauens der Regierung zur Geſellſchaft“ erſetzt hatte, wodurch er wider ſeinen Willen zur Verſtärkung der freiheitlichen Strömung beigetragen hat. Der Fürſt entwickelte mir vom Standpunkt des ſtaatlichen Intereſſes Rußlands ſehr ausführlich ſeine Gedanken über die Notwendigkeit einer Vereinbarung mit Polen. „Die Polen — ſagte er — bilden im Staate ein geſundes, ſympathiſches und dabei konſervatives Element; ſie können alſo zu einer ſtaatserhaltenden Kraft werden — und der Staat ſollte in dieſer Richtung daraufhinarbeiten.“ — In einem ganz anderen Lichte ſtellte bald darauf ebenfalls in einer Unterredung mit mir die polniſche Frage der Präſident des Miniſterrates Graf Witte vor. Indem er ſich dagegen verwahrte, daß er perſönlich keine Vorurteile gegen die Polen hege, fügte er hinzu, daß „bei uns“ (d. h. im Miniſterkomitee und überhaupt unter den Regierungsmännern des Staatsſchiffes) „ein wichtiges Argument gegen alle Zugeſtändniſſe zu Gunſten der Polen dieſes ſei, daß die deutſche Regierung die Einſchränkung der Rechte der polniſchen Bevölkerung für eine unumgängliche Sache halte.“ Als ich dieſe Worte hörte, glaubte ich meinen Ohren nicht trauen zu dürfen. Hatte das der Miniſterpräſident oder das enfant terrible der Regierungspartei geſprochen?

„Es verlohnt ſich, dieſe Worte dem Gedächtnis einzuprägen — ſchrieb infolge deſſen der Rektor der Jagelloniſchen Univerſität, Kaſimir Morawski — alſo Preußen iſt in der polniſchen Frage der Berater und Lenker der benachbarten Regierung, Preußen diktiert ihr, wie ſie verfahren ſoll, und Preußen will die Verhältniſſe zwiſchen zwei benachbarten

Slavenvölkern normieren. Einem ſolchen Grundſatz folgte das mächtige Rußland zur maßloſen Freude des Fürſten Bismarck, der in ſeinen Memoiren mit unverhehltem Vergnügen von den brudermörderiſchen Kämpfen der Slaven ſpricht: heute beichtet das entkräftete Rußland mit wahrhaft wunderbarer Ehrlichkeit die verborgenen Geheimniſſe ſeiner auswärtigen Politik und weiſt offen auf die Quelle hin, die ihm Begeiſterung und Stärkung bietet zur Unterdrückung der Polen ...“ So haben die Worte des Grafen Witte die für Rußland fatalen Folgen der Teilungen Polens aufgedeckt. Die Folgen haben es für immer an die preußiſche Politik gefeſſelt. Rußland hat die Macht und die Größe Preußens geſchaffen und folgt von da an deſſen Gängelbande. Vortrefflich hat der glänzende polniſche Schriftſteller und tiefe Politiker Julian Klaczko in ſeiner Abhandlung „Deux Chanceliers“ nachgewieſen, welch nichtsſagendes und unerfahrenes Werkzeug in den Händen Bismarcks der Fürſt Gortſchakoff war, der ſeinerzeit für einen großen Politiker gehalten wurde. Um ſich nach dem Jahre 1863 an Öſterreich und Frankreich für deren platoniſche Sympathien aus Anlaß des polniſchen Aufſtandes zu rächen, ließ Rußland die Beſiegung des einen wie des anderen durch Preußen zu, ſodann widerſetzte es ſich nicht der Erhebung Preußens zum Deutſchen Kaiſerreich und der Übernahme der erſten Rolle in Europa durch dasſelbe. Später ſetzte es ſich gemeinſchaftlich mit Preußen das Ziel, die polniſche Kultur und Nationalität zu vernichten, und brachte „dieſer Fiktion, dieſer Unmöglichkeit — wie ſich St. Kozmian ausgedrückt hat — alles zum Opfer, materielle Mittel und ſchließlich auch ſeinen guten Ruf“, — und nachdem es alles getan, was ihm Bismarck vorgeſchrieben hatte, um Polen niederzutreten, hat es dasſelbe nicht nur nicht niedergetreten, ſondern überdies noch einen ſolchen Augenblick erlebt, in dem es, erſchöpft und

kraftlos, dieſes Polen als reife und vorbereitete Frucht den Nachfolgern des Fürſten Bismarck hätte abtreten müſſen, wenn dieſe das verlangt hätten. Von der Möglichkeit einer Okkupation des Königreichs Polen durch deutſche Truppen wurde in den Jahren 1905 und 1906 weit und breit, ja ſelbſt in eingeweihten Sphären, geſprochen. Das iſt der Fluch der böſen Tat.

Das größte Paradoxon in der heutigen Verwicklung der ruſſiſchen Verhältniſſe iſt unbeſtritten der Umſtand, daß die Polen, gegen welche die „patriotiſchen“ Journaliſten Rußlands die öffentliche Meinung Jahrzehnte hindurch aufgehetzt hatten, heute jene Partei bilden, die am feſteſten auf dem Boden des ruſſiſchen Staatsintereſſes ſteht. Dies begriff der einzige politiſche Schriftſteller in Rußland, der noch den Standpunkt des alten Chomiakowſchen Slavophilismus vertritt — Sergius Scharapow und ſtützte darauf ſeine Idee von der Notwendigkeit einer Verbindung mit Polen, um die ſlaviſche Miſſion Rußlands zu verwirklichen. Es iſt nicht ſo lange her, als der vorzügliche Kenner Rußlands und des chriſtlichen Oſtens, der italieniſche Mönch A. Palmieri, ſeiner Verwunderung Ausdruck gab, daß die ruſſiſche Politik, ſtatt ſich das Ziel zu ſtecken, die Polen an ſich zu ziehen und mit ihnen gemeinſchaftlich an dem Triumph der ſlaviſchen Idee zu arbeiten, alles mögliche täte, um dieſelben in unverſöhnliche Feinde zu verwandeln (in der Zeitſchrift Studi religiosi, Firenze, 1907). Dasſelbe verkündete mit noch größerer Energie Scharapow in ſeinem Organ „Rußkoje Dielo“ (Nr. 52, 1906). „Wir behaupten ganz entſchieden, daß die alte Richtung, Rußland mit dem entfalteten Banner der Ruſſifikation und des Petersburger Zentralismus zu regieren, ſich bereits überlebt hat“ . . . „Wenn das neue Rußland nicht zum Leben erwachen, wenn es ſich nicht organiſieren und die Feſſel des

Absolutismus — ob desjenigen der Beamten oder des parlamentarischen, was auf eins hinauskommt — abstreifen wird, so wird die Kraft des nationalen Genius Rußlands entschwinden. Wir haben die Wahl zwischen der slavischen Bahn oder dem Dunkel des Nichtseins. Auf der slavischen Bahn aber steht Polen, das vor unseren Augen aufersteht. Also: entweder reichen wir unserer slavischen Schwester die Hand und werden mit ihr zusammen zu schöpferischer Arbeit an unserer und an der slavischen Zukunft schreiten, oder Rußland wird andernfalls zugrunde gehen, zum Mittelpunkt des Slaventums aber wird Polen werden."

Wenn jedoch die Polen als staatserhaltende Kraft auftreten, so tun sie es natürlich nicht aus Liebe zu dem Staat, der sie bis heute unterdrückt, sondern deswegen, weil sie in die Zukunft schauen. Ihre Lage ist die erschütterndste, welche die Geschichte kennt: sie haben ihre Freiheit verloren und stehen inmitten der beiden größten Staatskolosse der Welt, die sich verbündet haben, sogar den Namen Polens von dem Erdboden zu vertilgen. Aber eben darum — ob bewußt oder unbewußt — wurden die Polen zu Trägern der Gerechtigkeitsidee in der Politik. Dieser Idee und dieser Mission müssen sie sich würdig erweisen, sonst werden sie untergehen.*) Deswegen pflegen auch nicht nur die Dichter, sondern auch die hervorragendsten Politiker in Polen zuweilen mystisch gestimmt zu sein. „Alle Mittel, die Unabhängigkeit wiederzugewinnen, haben fehlgeschlagen — schrieb im Jahre 1902 Graf Adalbert Dzieduszycki, der heutige polnische Minister in Österreich — alle Wege sind uns verschlossen, aber irgend ein Ideal, die Überzeugung von irgend einem großen Ziel unserer Leiden und unserer Ausdauer, irgend eine große Hoffnung müssen wir

*) Vergl. M. Zdziechowski „Pestis perniciosissima" S. 82 (Wien, 1905).

haben, wenn wir nicht verzweifeln und elend verkümmern ſollen.“ Dieſes Ideal, dieſe Hoffnung, die einſt die polniſchen Dichter und Denker entzündet hatte und die heute noch den Grafen Dzieduszycki belebt, beſteht darin, daß „ein Volk, das ſeine Freiheit verloren, da es nicht verſtanden hatte, diplomatiſche Ungerechtigkeit zu lernen, daß ein Volk, das durch dieſe Ungerechtigkeit unausſprechlich leidet, eben dadurch wieder aufleben, eben dadurch auferſtehen und in der Geſchichte von neuem erglänzen muß, daß es die Herrſchaft der Ungerechtigkeit vernichten wird“ — natürlich durch die Macht der Tugend, da nur die Macht der Tugend Polen die Kraft verleihen kann, den ſich nähernden Kataklysmus zu überdauern, in dem die heutige ſittlich entartete Welt zugrunde gehen wird. Unter dem Einfluß dieſes Gedankens zögerte Dzieduszycki nicht, in einer ſeiner Schriften ſeine Freude auszudrücken, daß Polen gegenwärtig kein unabhängiger Staat ſei, da es dank dieſem Umſtande „an den politiſchen Verbrechen und Schwindeleien der Welt keinen Anteil nimmt“.

Schwerlich kann man alle Hoffnungen nur in die ſittliche Kraft des Volkes ſetzen. Die Politiker ſehen ſich gewöhnlich gezwungen, eine andere, realere Stütze zu ſuchen. Es gab einen allerdings nur ſehr kurzen Augenblick, da manche auf den Gedanken kamen, daß ſie dieſe Stütze in Berlin finden würden! Die Politik des Deutſchen Reiches ruhte damals in den Händen des Kanzlers Caprivi. Es ſchien, als ob ein friſcher Wind wehte; in den müden Seelen der Polen erwachten gewiſſe verſchwommene Hoffnungen. In der verzweiflungsvollen Lage Polens zwiſchen Preußen und Rußland war es im Grunde genommen für den Polen ganz gleichgültig, welches Ungeheuer ihn verſchlingen wird: der Germanismus oder der Ruſſizismus, jedenfalls aber wurde dieſe Frage in der Preſſe behandelt und es zeigte ſich wiederholentlich, daß ſtärker als

das Gefühl der Stammeseinheit mit Rußland doch das Gefühl der kulturellen Gemeinschaft mit der deutschen Welt war — und dieses letztere begann in der Epoche Caprivis aufzutauchen. Der Kanzler befragte damals die ihm bekannten Polen, wie sich ihre Landsleute in Rußland verhalten würden, im Falle dort deutsches Militär einrücken sollte. Natürlich erteilte man ihm keine bestimmte Antwort, da auch die preußische Politik keine bestimmte war, das aber war leicht vorauszusehen, daß in jener Zeit, d. h. in dem Augenblick, da die russifikatorische Wut in Polen mit bis dahin ungesehener Verbissenheit wütete, die deutschen Truppen dort mit Freuden wären begrüßt worden, wenn die Idee der Gerechtigkeit im Herzen Wilhelms II. und seines Volkes ein Echo gefunden hätte. Aber nur kurz dauerte das Walten Caprivis, nur kurz die Hoffnungen der ihm nahe stehenden Polen. Der Glaube an die Macht des deutschen Individualismus, an Deutsche wie Herder und Schiller, ein Glaube, den besonders jene Polen nährten, die auf deutschen Universitäten unter dem Einfluß deutscher Kultur studiert hatten, erlosch für immer und so fiel

Der rauhen Wirklichkeit zum Raube,
Was einst so schön, so göttlich war.

Die von Oben ausgegebene Parole ausrotten schlägt in Deutschland immer weitere Kreise, heute stimmen ihr zuweilen leise sogar die Katholiken bei, als wenn sie die Ideale entehren wollten, die sie bekennen oder besser verraten. Die vom christlichen Standpunkte himmelschreiende, vom deutschen aber unvernünftige Politik Wilhelms II. hat einen ganz entgegengesetzten Erfolg gehabt: sie hat um die Polen durch die Macht der Vaterlandsliebe ein noch festeres Band geschlungen. Heute sind die Polen in Preußen stärker denn je, stärker sogar als sie es sein könnten, wenn sie die ihnen auf dem Wiener

Kongreß zugesicherte Autonomie besitzen würden. Und es wissen die Polen, daß heute in dem schrecklichen Kriege, den ihnen das Deutschtum erklärt hat, ihr einziger Bundesgenosse nur Rußland, aber das nach den Prinzipien der Freiheit wiedergeborene Rußland sein kann.

Durch dieses Bewußtsein erklärt sich die Stellung, welche die Polen heute in Rußland eingenommen haben. Die Leiden, denen sie in langjährigen, erschöpfenden, tagtäglichen Kämpfen für Glauben, Sprache und Heimatland, für alles das, was die Grundlage des geistigen und materiellen Lebens einer Nation bildet und was ihnen die Eroberer aus dem Osten und dem Westen gewaltsam zu rauben suchten, ausgesetzt waren — diese Leiden waren für sie eine strenge Schule. Sie haben in diesem Kampfe die schrecklichen Folgen von Bestrebungen kennen gelernt, die mit der Wirklichkeit in Konflikt stehen. Sie lernten ihre Wünsche in den Grenzen der Möglichkeit halten. Diese Schule entwickelte in ihnen Vorsicht, Mäßigung und Ernsthaftigkeit im Handeln — Vorzüge, die für das staatliche Wirken unentbehrlich sind. Ihre Vorfahren wurden anarchischer Neigungen beschuldigt, sie sind die Anhänger der Staatsidee aus Instinkt und Überzeugung. Allzuhoch schätzen sie die Bedeutung der Kultur, als daß ihnen die gesellschaftliche Ordnung bei einer Staatsverfassung, die die freie Entwickelung derselben garantiert, nicht teuer sein sollte. Und deswegen eben treten heute die Polen in Rußland als staatserhaltendes Element auf. Ihre Forderungen scheinen vielen Russen unpassend und maßlos zu sein. Aber die Polen, die diese Forderungen aussprechen, sind keine politischen Schwärmer. Nein, sie haben eine staatliche Position eingenommen und vermeiden eben infolgedessen jeden nutzlosen Versuch mit Halbmitteln, sie wollen ihre gemeinschaftliche Existenz mit Rußland auf einem festen, unerschütterlichen Fundament be-

gründen, sie sind sich der Notwendigkeit bewußt geworden, sich mit einem freien, starken, mächtigen Rußland zu verbinden.

Doch werden die Polen von dem Zweifel gequält, ob nicht im russischen Volke die Zersetzung seines Staatsinstinktes begonnen hat, der ihm allein unter den slavischen Völkern die Bildung eines mächtigen Staates ermöglicht hatte. Denn wenn bisher eine Übereinkunft mit Rußland nicht zustande gekommen ist, so ist dies nur infolge des Fehlens und der Schwächung dieses Instinktes geschehen. Ungeheuerlich entartet ist er bei den äußersten rechten Parteien, die sich das Monopol angemaßt haben, Patrioten zu sein und die Staatsinteressen zu verstehen; er fehlt gänzlich bei den äußersten linken Parteien; er schwankt bei den gemäßigten, die, wenn sie sich den rechten Parteien nähern, geneigt sind, die Staatsidee mit dem Zentralismus der Verwaltung zu identifizieren, die aber, wenn sie den linken zuneigen, sich dem Einfluß der kosmopolitischen Theorien unterwerfen.

Um den polnisch-russischen Konflikt zu beenden, sind von Seite Rußlands Männer notwendig, die Herz und hohen Gedankenflug besitzen, die imstande wären, in die Tiefe der polnischen Seele einzudringen, und die zugleich, begabt mit einem weitgehenden Verständnis für die Bedürfnisse des Staates, bereit wären, bei dem großen Werke der Wiedergeburt Rußlands kühne Pläne zu entwerfen. In dieser Richtung bahnte den Russen den Weg vierzig Jahre lang der unlängst verstorbene Wladimir Spasowicz, ein Pole, der das mächtige Merkmal seines Geistes in gleicher Weise der Entwickelung der politischen Anschauungen so Polens wie Rußlands aufgedrückt hat. Auf den verschiedenen Gebieten seiner Wirksamkeit, als Forscher der Rechtswissenschaft, als der größte Redner und Verteidiger in politischen Prozessen in Rußland, als subtiler Ästhetiker und Kritiker der Literatur, schließlich

als politischer Schriftsteller war er die lebendige Verkörperung der Ausgleichsidee zwischen beiden Nationen. Es ist anzunehmen, daß seine Idee Bekenner finden wird, die sie zur Tat werden machen wollen, sowohl in den Bestrebungen der Partei der Kadetten, die unter dem Einfluß bitterer Erfahrungen die Fessel zu zerreißen beginnt, welche sie mit den revolutionären Elementen verbindet, als auch in der Partei der „Wiedergeburt durch den Frieden", in der der Erbe der Ideale Tschitscherins und Wl. Solowiews, der Fürst Eugen Trubetzkoi, seine Tätigkeit entfaltet.

Besitzt aber auch Rußland eine entsprechende Anzahl von Männern, die auf den Grundlagen der Freiheit und im Lichte des christlichen Ideals seiner Wiedergeburt auf friedlichem Wege zustreben? Werden sich unter ihnen Männer der Tat finden, die imstande sein werden, die Gesellschaft zur Anerkennung ihres Gedankens zu zwingen und den Staat zu leiten? Hier wird gar mancher von Zweifel erfaßt. Die Bureaukratie, „die Oyama geschlagen hat", ist noch stark genug, um die Freiheit zu unterdrücken, die unterdrückte Freiheit aber, indem sie nach außen ausbricht, nimmt infolge dessen die schrecklichen Formen des vernichtenden Nihilismus an. Von Furcht und Trauer bewegt, kann man fragen, ob Rußland nicht in jenes Stadium innerer Zersetzung eintritt, in die nach den Zeiten der Eroberungen die großen despotischen Monarchien des Ostens zu versinken pflegten? Wir werden an das düstere Bild Asiens erinnert, das Juschakow vor Jahren entworfen hat: „Das türkische Reich eine Leiche, eine Leiche das persische Kaiserreich, China halb gestorben und rings um sie und unter ihnen eine ganze Plejade toter, von der Geschichte erhaltener Staatsmumien." Ob neben diese Leichen nicht bald das russische Kaiserreich sich ins Grab legen wird? Ob über diesen Leichen nicht bald die Sonne

„aus dem Lande der aufgehenden Sonne“ erſtrahlen wird? Und erfüllen wird ſich die Weisſagung des großen ruſſiſchen Viſionärs, der mit prophetiſchem Auge vorausſah, wie jenes Licht den über den Leichnam des ruſſiſchen Kaiſerreichs gen Weſten dahinſtürmenden Scharen leuchtete, die von „Feldherrn aus dem Morgenland, von weiten Inſeln“ geführt wurden:

Im Staube lag das dritte Rom,
Ein viertes Rom erſteht nicht mehr! . . .

# Christus ist auferstanden.

Doch sollte sogar die unheilvolle Prophezeiung Solowiews in Erfüllung gehen und sollten auch die weiten Ebenen des vorzeitig siechen Rußlands für neue, aus den Steppen kommende und von „Führern aus Morgenland und von fernen Inseln" geleitete Eroberer zur Bahn werden, welche diese Nachkommen Dschengis-Chans neuen Eroberungen und neuen Triumphen über den greisen Westen entgegenführen würde — so scheint doch dies gewiß zu sein, daß die sinkende Sonne Rußlands vor ihrem Niedergang in das Grab der Geschichte noch einen letzten Abschiedsstrahl religiöser Ideale auf die Welt werfen wird. Die Wendung zu den Tiefen der Philosophie Solowiews, die Verinnerlichung des christlichen Bewußtseins, das Streben, den Geist Christi in der russischen Kirche zu wecken und der freiheitlichen Bewegung einen religiösen Charakter zu verleihen — das sind die günstigen Resultate dieses Kampfes ums Licht, der in Rußland seit dem Herbst 1904 ausgefochten wird. Allerdings lassen sie sich bisher nur auf den Höhen des geistigen Lebens bemerken und es ist ungewiß, ob sie auch in den unteren Schichten ein Echo finden werden.

„Kein einziges großes Volk — sprach einer der Vertreter der neuen religiösen Bewegung, Nikolaus Berdiajew, aus — kann ohne Pathos, ohne schöpferische Begeisterung leben." Die Quelle dieses Pathos war für Rußland bisher

der Kampf mit der Regierung. Dabei aber darf man nicht stehen bleiben. „Die Verwirklichung unseres hundertjährigen politischen Traumes sollte sich mit einer großen kulturellen und religiösen Wiedergeburt verbinden.“ Dies eben sollte den staatlich-sozialen Umsturz in Rußland von allen ähnlichen Bewegungen in Europa unterscheiden; „erst dann werden wir sagen können, im Namen welcher Idee wir gehandelt und geschaffen haben“ — und werden verstehen, daß „unser nicht abstraktes, sondern konkretes, mit Fleisch und Blut angetanes historisches Leben eine weltbürgerliche Bedeutung hat, die mit der Idee der Weltgeschichte verknüpft ist.“

Diese Wiedergeburt der Religion auf dem Boden politischer Wiedergeburt könnte sich aber nur bei Beteiligung der Kirche vollziehen. Ist jedoch diese Kirche dazu fähig? Das ist eine Frage, die den tiefsten Gemütern Rußlands Qualen bereitet. „In der Verwaltung der Kirche — lesen wir in der russischen Gesetzsammlung — wirkt die autokratische Gewalt durch die allerheiligste, von ihr eingesetzte Synode.“ Dieser Rechtsartikel ist nach Mereschkowsky, einem der tiefblickendsten Geister des heutigen Rußlands, der Lebensnerv des Kaiserreiches, die Achse des ganzen Staatsmechanismus. Jedes Mitglied der Synode leistet bei der Übernahme seines Amtes einen Eid, daß „es den Monarchen Allrußlands und seinen allergnädigsten Herrn als höchsten Richter dieses geistigen Kollegiums bekennt.“ Damit aber dieses Bekenntnis nicht gleichbedeutend wäre mit einer Verleugnung Christi, „ist anzuerkennen — so erklärt Mereschkowsky diese Eidesformel — daß eine in allen möglichen vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Fällen absolute, adäquate, unfehlbare Übereinstimmung des Willens Christi mit dem Willen des russischen Zaren existiert,“ und somit wird „der Zar zum Oberhirten, zum Hohepriester, zum sicht-

baren Haupte der griechiſchen Kirche, zum Statthalter des unſichtbaren Hauptes, Chriſti ſelbſt."

Obigem Eide treu, verwandelte die Synode im Lauf von beinahe zwei Jahrhunderten ihres Beſtehens die ruſſiſche Kirche in eine ſtumme Sklavin des Staates, in ein Werkzeug der Polizei. Von irgend einem Zuſammenhang zwiſchen Kirche und Geſellſchaft konnte alſo keine Rede ſein. Für denkende und anſtändige Menſchen war ſie nur ein Gegenſtand der Verachtung. Aus dem Widerwillen gegen die Kirche aber entwickelte ſich der Widerwille gegen die Religion überhaupt, der Atheismus wurde zum charakteriſtiſchen Merkmal der ruſſiſchen Intelligenz.

Aber der Atheismus iſt eine Hülle, hinter der ſich eine tiefe, wenn auch unbewußte Religioſität verbirgt. Das Kennzeichen der ruſſiſchen Intelligenz — ſucht Berdiajew zu beweiſen, indem er ausſchließlich den oppoſitionellen Teil derſelben im Sinne hat — iſt die Begierde nach dem Abſoluten, nur kann ſie ſich das Abſolute nicht in der Geſtalt des lebendigen Gottes vorſtellen; der Gott der Popen und Gendarmen hat ſie mit Widerwillen ſchon gegen den Gedanken an Gott erfüllt; der Atheismus wurde zum erſten Dogma ihres Katechismus. Dieſen Atheismus der ruſſiſchen Intelligenz definiert Mereſchkowsky, als „eine umgekehrte, dunkle, unbewußte Form des ruſſiſchen Myſtizismus." Das ruſſiſche Volk iſt das am meiſten atheiſtiſche, aber zugleich auch das am meiſten myſtiſche Volk in der Welt. „Ich glaube, daß es keinen Gott gibt" — ſagt einer der Helden Doſtojewskys — „und dieſer Glaube an den Unglauben — fügt Mereſchkowsky hinzu — wird bei uns zu einem neuen, noch feurigeren und fanatiſcheren Glauben, als es der alte Glaube geweſen war; dieſes „es gibt keinen Gott" wird zu einem neuen noch realeren Gott." Kurz, der Atheismus in Rußland iſt

der Ausdruck der Leidenschaft des Glaubens, einer unersättlichen Leidenschaft, die sich mit jenen Glaubensformen, die ihr geboten werden, nicht befriedigen läßt und in ihrem Unmut lästernd Gott verwirft. Die Intelligenz, die diesen Atheismus mit einer leidenschaftlichen Aufopferung für die Idee des allgemeinen Glückes verbindet, „hat ganze Scharen von nur dem Scheine nach politischen Asketen und Märtyrern hervorgebracht, doch waren diese ihrem tiefsten Geistesgehalt nach wahrhaft religiöse Asketen und Märtyrer, deren glühende Liebe zu Rußland, dem Volke, der Heimat die Worte Christi auf sie anzuwenden erlaubt, daß es keine größere Liebe gibt, denn die, wenn jemand die eigene Seele für seine Freunde hingibt“ ... „Unsere Intelligenz trägt den Keim einer neuen christlichen Wahrheit in sich.“ Dies bestätigte sogar ein offizieller Verteidiger der Orthodoxie, Prof. Ternawcew, der auf einer Sitzung der religiös-philosophischen Gesellschaft in Petersburg keinen Anstand nahm, öffentlich zu bekennen, daß die atheistische Intelligenz mehr religiösen Geist in sich besitzt als die Kirche und daß „potential ein versteckter neuer Typus der Frömmigkeit und des Gottesdienstes in ihr enthalten ist.“

Und deswegen auch ist nach der Ansicht Mereschkowskys eben jetzt, da die Intelligenz mit größerer Kraft als vordem und mit größerer Hoffnung auf Erfolg der Regierung Kampf angesagt hat, für die orthodoxe Kirche der entscheidende Augenblick gekommen, in dem sie sich erklären soll, ob sie gegen die Regierung und für die Intelligenz Partei ergreifen wird, um mit deren Hilfe das Licht religiösen Bewußtseins unter die dunklen Elemente des Volkes zu tragen, oder ob sie freiwillig in der Erstarrung, in die sie der Staat versenkt hat, verharren und endgültig jeglichem Einfluß auf die Zukunft Rußlands entsagen will. Mit diesem Dilemma wandte sich Mereschk-

kowsky im Jahre 1905 an die russische Geistlichkeit und in leidenschaftlichem Feuer loderten seine Worte: Jetzt, oder nie!

Zu demselben Schlusse, obwohl von einem abweichenden Standpunkte aus, gelangte der Prof. Sergius Bulgakow. Für Mereschkowsky bildeten die religiösen Fragen ähnlich wie für die deutschen Romantiker aus dem Anfang des verflossenen Jahrhunderts den Hafen, in dem er Vergessenheit der düstern Wirklichkeit suchte. Bulgakow aber gehörte zu jener Intelligenz, für die das Absolute nicht Gott war, sondern „das Reich Gottes auf Erden in der Gestalt des Reiches des Fortschritts", das als Verwirklichung der Bestrebungen des Sozialismus aufgefaßt wurde. Also dachte er an keine Flucht vor der Wirklichkeit, sondern an eine Umgestaltung derselben. Seine geistige Evolution von sozialistischer Schwärmerei zum Christentum schilderte er in einer der denkwürdigsten Schriften unserer Epoche: Vom Marxismus zum Idealismus. Seit jungen Jahren hegte er für den Marxismus eine religiöse Verehrung, suchte ihm ehrlich zu dienen, indem er ihn vor allen Angriffen verteidigte, überzeugte sich jedoch nach jedem Verteidigungsversuche, daß in ihm selbst der Glaube an die Kraft dieser Doktrin erschüttert wurde. Ihn peinigte die Begierde nach dem Absoluten, nach dem absoluten Guten — und er wollte, daß die von ihm liebgewonnene Lehre, die dem Menschengeschlecht Brüderlichkeit und Glück sicherte, absolute, unerschütterliche Grundlagen gewänne. Diese Grundlagen konnte aber die positivistische Theorie des Fortschrittes nicht geben; wenn sie sich zur Not noch behauptete, so geschah dies dank unbilligen Aneignungen aus dem Gebiete der Methaphysik, dank „metaphysischer Schmuggelware", wie sich der Verfasser ausdrückt. Aus dem Positivismus ergab sich, daß die Idee des Guten nur auf den subjektiven Vorstellungen der Individuen beruht; somit also — folgerte der

Verfaſſer — iſt ſie etwas Relatives, Vorübergehendes, ein Etwas, das ſich auf keine Weiſe verwirklichen läßt; das Gute muß abſolut ſein, ſonſt verliert das Leben jeglichen Wert. Und die Sehnſucht nach dieſem abſoluten Guten führte ihn an die Schwelle der Metaphyſik und des philoſophiſchen Idealismus; durch den Idealismus aber trat er in das Reich der Philoſophie Wladimir Solowiews ein und fand in ihr Befriedigung ſeines Gedankens und ſeines Herzens; mit ihrer Hilfe wurde er ſich endgültig deſſen bewußt, daß nicht allein nur die Religioſität, ſondern die Religion, die religiöſe Organiſation, die Kirche, notwendig iſt.

In der Idealiſierung der Intelligenz ſtimmte Bulgakow mit Mereſchkowsky und Berdiajew überein. Es war dies bei ihnen eine neue Abart des Meſſianismus. Was für die Slavophilen das Ideal des orthodoxen Zaren und Selbſtherrſchers geweſen war, der, durch das Band der Liebe mit ſeinem Volke verknüpft, an deſſen Spitze die chriſtliche Wahrheit in der Welt verbreiten ſollte, — was für Herzen und ſeine Nachfolger das ruſſiſche Volk war, mit ſeinem Beruf, der Welt neue Formen der geſellſchaftlichen Organiſation zu geben, — das war für Bulgakow, Berdiajew und Mereſchkowsky die Intelligenz, welche von der Aureole der Martyrtums im Kampf um die Freiheit umgeben war. Es ſchien ihnen, daß nach Verwirklichung der politiſchen und ſozialen Beſtrebungen der Intelligenz, die jeden Augenblick erfolgen ſollte, die Stunde religiöſer Wiedergeburt ſchlagen müßte. „Zwei Linien“ — ſchrieb Bulgakow — „die bisher parallel liefen, ohne jemals zuſammenzutreffen — die Kirche und die Intelligenz — müſſen ſich endlich in einem Punkte begegnen“ . . . „Und die Intelligenz wird dann in die Kirche das hineintragen, dem ſie nicht entſagen kann und dem zu entſagen ſie nicht imſtande iſt: ihre Unruhe, die Qualen ihres Gewiſſens, ihren hin-

reißenden Idealismus, ihre sozialen Tugenden, schließlich jenen Trieb zum Leben und zur Arbeit für das Reich, das nicht von dieser Welt ist, jenen Trieb, der sich bei ihr so wunderbar mit der Sorge um die irdische Wahrheit, — oder — wir wollen hier den Gedanken des Verfassers näher erklären — um die Verwirklichung des sozialistischen Ideals — verbindet."

Doch begreift Bulgakow auch dies: Die Intelligenz hat sich mit dem Niveau ihrer Wünsche derart über die kirchlichen Sphären erhoben, sie verachtet infolgedessen die Kirche derartig und ist in ihrem bis zum Atheismus gehenden Vorurteile gegen dieselbe derart verstockt, daß, um eine freundschaftliche Berührung dieser beiden sozialen Kräfte zu ermöglichen, die Kirche den ersten Schritt tun sollte, indem sie sich zur Schuld bekennt, der Intelligenz auf halbem Wege entgegenkommt und sie im Kampfe gegen die Regierung unterstützt. „Mögen sich also die Vertreter der Kirche das überlegen, ob sie das moralische Recht haben, sich der freiheitlichen Bewegung nicht anzuschließen und eben dadurch, wenn auch in geringem Maße, nicht dazu beizutragen, um das geschichtliche Eis, das sich zwischen Intelligenz und Kirche gebildet hat, zu durchbrechen. Der Weg zum Herzen der Intelligenz ist aber die Politik, denn in der Politik haftet jetzt ihr Herz und ihre Religion, ein politisches Bündnis aber wäre die Einleitung zu einer tieferen und genaueren Verbindung in der Zukunft" . . . und hier — fügt Prof. Bulgakow hinzu — „betreten wir die Sphäre unserer heiligsten Hoffnungen und historischen Vorahnungen" . . .

Mit der Verbreitung dieser Idee befaßte sich die Monatsschrift „Woprosy zizni" (Die Probleme des Lebens). An der Spitze der Redaktion stand Bulgakow. Unter allen anderen Zeitschriften in Rußland unterschied sich diese durch ihre quellende Lebenskraft und durch ihre hochfliegenden,

großen Pläne. Man fühlte, daß aus ihr der Atem der Zukunft wehte, daß in ihr die Keime der Wiedergeburt Rußlands niedergelegt waren. „Politische Erlösung, ökonomische Wiedergeburt, kulturelle Renaissance und religiöse Reformation" — das waren die vier Postulate des Programms Bulgakows. Und alles das schien leicht zu sein und nahe zu liegen! „Niemals vorher" — rief Bulgakow aus — „haben wir in Rußland einen so weit flutenden sozialen Wellenschlag gesehen" . . . „Erhoben hat sich der Wind, der auf seinen Flügeln den Hauch der Freiheit trägt, alles in Rußland erstarkt, um sich in einen mächtigen, heilbringenden Orkan umzuwandeln" . . .

Die Erwartungen haben sich nicht erfüllt; jener Orkan, der von Rußland alle Fäulnis herunterwehen, der Rußlands Athmosphäre reinigen und der es zur Aufnahme hoher Ideale vorbereiten sollte, brach überhaupt nicht aus. So mußten naturgemäß die Hoffnungen sinken und die Wendung von weitreichenden Schwärmereien zu realer alltäglicher Arbeit erfolgen. Dieser Wendung verlieh der Fürst Eugen Trubetzkoi in seinen Schriften Ausdruck. Auch er gehörte zu den Mitarbeitern „Der Probleme des Lebens", doch unterschied er sich von seinen Gefährten dadurch, daß er von deren messianischer Begeisterung für die Intelligenz frei war; er sah allzudeutlich ein, daß die Hingabe allein, der Sache des Volkes zu dienen, und sollte sie noch so uneigennützig und aufrichtig sein, wie bei der russischen Intelligenz, nicht die Religion ersetzen kann, daß sie aber andererseits zum Radikalismus führen könnte, der schwere Katastrophen nach sich zu ziehen drohte. Somit konnte er unmöglich bei der Forderung stehen bleiben, daß die Kirche der Intelligenz auf halbem Wege entgegenkommen und sich blindlings deren Bestrebungen anschließen sollte; tief empfand er die Bedeutung

der Religion als jener Kraft, die die sozialen Gegensätze mit einander aussöhnt, und deshalb betonte er ausdrücklich, daß die Kirche auf die Gesellschaft einwirken müsse. „In unserer heutigen Zerrüttung" — schrieb er — „könnte uns nur die unsichtbare Kraft der Liebe vereinigen und unseren staatlichen und sozialen Organismus vor einem endgültigen Zerfall bewahren." Diese Kraft der Liebe wollte er in der freien und verjüngten Kirche sehen, die mit allen schöpferischen Kräften des Staates im Bunde sein solle: „Möge sie unserem Volke zu dem großen Werke der Erschaffung einer neuen Staatsordnung ihren Segen erteilen, durchdrungen von dem Grundsatz der allgemeinen Brüderlichkeit in Christo, und möge sie den wahren Demokratismus von jenem antichristlichen Demokratismus unterscheiden, für den das Volk der Götze ist." Diese letzten Worte stellten ihn in einen scharfen Gegensatz zu den radikalen Strömungen; sie riefen Entrüstung hervor und man verdächtigte ihn des Klerikalismus.

Das ideale Programm der Arbeit nach zwei Richtungen hin: an der Intelligenz und an der Kirche, legte Trubetzkoi in einem offenen schwungvollen Brief an Bulgakow über den religiösen Gedanken Wladimir Solowiews nieder, den das nach Wiedergeburt strebende Rußland sich zum Losungswort wählen sollte. Dieser Gedanke — bewies er — war ein scandalum Judaeis, eine stultitia graecis. Darin bestand der Tragismus des Lebens Solowiews, aber auch daraus fließt für seine Erben die Verpflichtung, dem Beispiel des heiligen Paulus zu folgen und das Licht dieses Gedankens unter die einen und anderen, d. h. unter die Griechen und Juden, zu tragen. „Grieche" war für Fürst Trubetzkoi der Bekenner des freien Gedankens, der Verehrer der Wissenschaft, kurz der durchschnittliche „intelligente" Russe, dem die Welt

des Glaubens nur ein unnützes Spielzeug der Phantasie zu sein scheint. Was aber die Juden dem heil. Paulus gegenüber gewesen waren, das ist dem Gedanken Solowiews gegenüber die offizielle pharisäische Orthodoxie mit ihren vermeintlichen Beschützern, die sie aus der Religion Gottes in die Religion Cäsars umgewandelt haben und die Cäsar das geben, was Gottes ist. Also an diesen heutigen „Griechen", der das Christentum verworfen hat und trotzdem in seinen Idealen und Taten Christ zu sein versteht, muß man nach Trubetzkoi mit der Fackel des christlichen Gedankens herantreten und ihm beweisen, daß „jener unbekannte Gott", der sich ihm in dem schmerzhaften Empfinden aller Unsinnigkeiten der Welt, in dem Suchen nach Bedeutung und Ziel des Lebens, in dem Pessimismus des Unmuts, schließlich in dem Glauben an den Fortschritt, der zum allgemeinen Glücke führen soll, offenbart, eben der lebendige Gott Solowiews ist, und daß nur in ihm alle Sehnsucht und alle Hoffnungen des heutigen „Griechen" Befriedigung finden können. Gegen den „Juden" des heiligen Paulus aber, d. h. gegen das offizielle Rußland, das mit dem Namen Christi auf den Lippen dessen heiligen Worte auf dem Gebiete der Tat Lügen straft, ist die Fackel der christlichen Politik zu erheben, die das Testament Solowiews ist.

Und es unterliegt keinem Zweifel, daß die Zukunft Rußlands von der Kraft des Lichtes abhängt, mit dem diese beiden Fackeln ihm inmitten der Finsternis des heutigen Tages voranleuchten werden. Leider gibt es nur wenige, die sie tragen — und diese wenigen sind dieselben, die im ersten Augenblick der freiheitlichen Bewegung sich von dem Traum einer nahen geistigen Wiedergeburt Rußlands hatten hinreißen lassen, die dank dem Bündnis der umgestalteten Kirche mit der umgestalteten Intelligenz erfolgen sollte. Einer von denen, in deren Händen die Fackel des christlichen Gedankens mit besonders

heller Flamme emporflackerte, ist der schon genannte Mereschkowsky, der tiefsinnige Schöpfer der Trilogie „Christus und der Antichrist“. Sein Verdienst ist, daß er in mit genialer Kraft der Intuition gezeichneten Bildern das innere Wesen jener Philosophie, der die russische Intelligenz huldigt, nämlich des Positivismus, aufzuhüllen wußte; er verstand es darzulegen, daß der Positivismus jene Grenze der gegenwärtigen Kultur bildet, von der ab der Gedanke bereits in die Kluft religiös-philosophischer Negation und moralischer Entartung herabstürzt. Die Menschheit ohne Gott — die Menschheit gegen Gott — die Menschheit ist Gott — der Mensch ist Gott — ich bin Gott — „das ist — ruft er — die Reihe der Stufen, welche die der russischen Intelligenz noch unklare metaphysische Leiter bilden, die unfehlbar von der Religion der Menschheit zur Religion des vergöttlichten Menschen führt.“ Dieser verwegene Egotheismus aber ist nicht das, wofür er sich hält und als was er dem Scheine nach auftritt: er erhöht nicht, sondern er vernichtet die Person des Menschen. Der aus dem Positivismus sich ergebenden Behauptung: es gibt keinen Gott, also ist Gott nichts — stellt Mereschkowsky als unvermeidliche Ergänzung folgende Reihe logischer Konsequenzen gegenüber: es gibt nur den Menschen — der Mensch ist alles — der Mensch ist Gott — und, da Gott nichts ist, so ist auch der Mensch nichts.

Die Ausbrüche des modernen Egotheismus zeugen nicht von Macht, sondern von Schwäche; das ist das Irrereden eines Trunkenen, der in den Kot stürzt und sich einbildet, daß er gen Himmel fliegt. Von edler Entrüstung begeistert, erwies Mereschkowsky in der Analyse der Werke Gorkys, wie der Taumel egotheistischen, durch die vermeintliche Macht des Menschen hervorgerufenen Rausches sich unzertrennlich mit dem Nihilismus gedankenloser Verzweiflung verflicht, wie die

Hymnen zu Ehren des Menschen, der alles ist und in dem alles ist, in den Zynismus von Erwägungen übergehen, daß doch diese Pseudogötter zusammengenommen, oder anders gesagt, die Menschheit, ein „Haufe von Würmern", daß „die Menschen Wanzen seien, die auf der Erde vollständig entbehrlich sind; alles für sie und sie wofür? Womit wollen sie ihr Sein rechtfertigen?" . . . „Ich bin ein Vieh — sagt einer von den Barfüßern Gorkys — und das Bewußtsein, daß ich ein Vieh bin, beschwert mich nicht; ich lebe in vollkommener Harmonie." Also — folgerte daraus Mereschkowsky — ist der Mensch Gott und ist der Mensch Vieh; „oder die vergötterte Menschheit ist vergötterte Vieheit." Kein Wunder also, daß „das ruhige, wissenschaftlich-positive: „wir wissen nichts" sich in ein wütendes, mystisches: „wir wollen nichts, wir wollen das Nichts" verwandelt." Und diese Konsequenzen des Positivismus traten mit voller Kraft in der schöpferischen Wirksamkeit Gorkys und Tschechows an den Tag. „Sie wollten beweisen — ruft Mereschkowsky aus — daß der Mensch ohne Gott Gott ist; sie haben aber bewiesen, daß er ein Tier, ja schlimmer als ein Tier — daß er ein Vieh — ja schlimmer als ein Vieh — daß er eine Leiche, ja schlimmer denn eine Leiche — daß er ein Nichts ist!"

Der Positivismus in Europa ist eine schreckliche Erscheinung, da sie den Fall von den Höhen des christlichen Individualismus und das Dahinschwinden der Individualität sei es im Nihilismus törichter Selbstvergötterung oder umgekehrt im sozialistischen Ideal des arbeitsamen Ameisenhaufens bezeichnet, in dem das menschliche Individuum zum gedankenlosen Rad einer großen Maschine herabsinkt. Aber dort, wo der Positivismus, statt eine Erscheinung des Ermattens und Strauchelns auf der mühevollen Wanderung nach dem hohen Gipfel christlicher Ideale zu sein, sich aus den Eigenheiten der

Rasse ergeben hat und der letzte Ausdruck der geistigen Entwicklung ist — dort, und besonders in dem gelben Osten, stellt er eine mächtige und wohltätige Kraft vor. Originell ist die Anschauung Mereschkowskys über die sogenannte „gelbe Gefahr".

Die gelben Menschen sind nach Mereschkowsky ihrer geistigen Anlage nach Positivisten bis ins innerste Mark; „alles ist dort einfach und alles flach." Die Erde ist ihnen alles, darüber hinaus sehen sie nichts. Zum Himmel blicken sie nicht empor. Gegenstand ihrer religiösen Verehrung sind ihre Vorfahren oder das goldene Zeitalter der Vergangenheit; für die positiven Europäer sind es die Nachkommen, oder das goldene Zeitalter, das kommen wird. Aber indem sie die Vorfahren verehren, sind sie sich selber treu, während Europa, indem es an Stelle des lebendigen Gottes den Ameisenhaufen der Zukunft setzt, der Wahrheit vergißt, die ihm Christus gebracht hat, d. h. das aus seinem Gedächtnis verdrängt, was für Europa das Chrisma der Herrlichkeit war. „Wer also seiner Philosophie treu ist, der ist konsequent; wer konsequent ist, der ist — stark; wer stark ist, der siegt." Deswegen auch ist Rußland von Japan besiegt worden. „So lange Europa den schlechten chinesischen Kanonen seine besseren gegenübergestellt hatte, so lange blieb es Sieger und bildete sich ein, daß sein Sieg gleichbedeutend wäre mit dem Triumph der Kultur über die Barbarei." Als aber bei den Japanern sich ebensogute Kanonen gefunden hatten, da überzeugte man sich, „daß das vom Positivismus durchtränkte Europa außer seinen Kanonen nichts besaß, womit es seine Erhabenheit hätte erweisen können." Es hat aufgehört, seine Lebenssäfte aus dem Christentum zu ziehen. Und darin steckt „Die gelbe Gefahr": „nicht in den äußeren Verhältnissen, sondern in uns selbst, nicht darin, daß China Europa bedroht, daß es zu Europa

wird, ſondern darin, daß das chriſtliche Europa ſich in das poſitive China umwandelt, daß es chineſiſch wird, indem es dem Poſitivismus und allem, was damit zuſammenhängt, das Evangelium aufopfert. Um alſo einen nahe bevorſtehenden Einfall der Mongolen abwehren zu können, ſollte ſich in Europa ein ſolcher Umſchwung vollziehen, der die heutigen philoſophiſchen Grundlagen ſeiner Kultur von Grund aus umſtürzen und die Möglichkeit bieten würde, „den Kanonen des poſitiven Oſtens nicht nur die Kanonen des poſitiven Weſtens, ſondern etwas mehr Reales, mehr Wahrhaftes gegenüberzuſtellen.“

Indeſſen bildet die Quelle der revolutionären Bewegung, durch die das heutige Rußland verjüngt werden ſoll, der antitheiſtiſche Poſitivismus Herzens und Bakunins. Bedeutet dies nicht ebenſoviel, als daß dieſe Bewegung eben dadurch zur Unfruchtbarkeit verurteilt wird? Um alſo die Streiter des jungen Rußlands auf ein anderes Feld hinzulenken und ſie zu zwingen, ſich einen tieferen Anhaltspunkt zu ſuchen, ſchleuderte ihnen Mereſchkowsky die für einen Radikalen empfindlichſte Kränkung entgegen, indem er das von ihnen unternommene Werk mit dem ihrer Anſicht nach ſchimpflichſten Namen der Bourgeoiſie bezeichnete oder beſſer belaſtete: „Der Menſch, der Gott und der abſoluten göttlichen Perſon entſagt, entſagt zugleich ſeiner eigenen menſchlichen Perſon; indem er zugunſten jenes Linſengerichtes, wie es die mäßige Sättigung des zukünftigen ſozialiſtiſchen Ameiſenhaufens iſt, ſeinem Hunger nach Gott und der göttlichen Erſtgeburt entſagt, verſinkt er dadurch in der abſoluten Burgeoiſie“ . . . Die Bourgeoiſie aber, wenn ſie ihr Ziel erreicht und zur Herrſchaft gelangt, wird zur Kanaille, indem ſie die Poeſie überſinnlichen Fluges in der flachen Proſa materieller Begierden ertränkt.

„Das Christentum ist verkommen" — schrieb einst Herzen — „und verkommen ist auch" — fügte er hinzu — „die Revolution". Warum — fragt Mereschkowsky — wollte Herzen diese beiden Tatsachen nicht miteinander in Verbindung bringen? Warum wollte er nicht begreifen, daß man alle Kräfte hätte anspannen müssen, um diese beiden Kulturelemente, die Religion und den sozialen Drang, „von der gemeinschaftlichen positiven Sandbank", auf der sie stecken geblieben waren, herabzustoßen und sie in ihr gemeinschaftliches christliches Fahrwasser zurückzuleiten?

Anders natürlich leuchtet die Fackel des christlichen Gedankens in der Hand des Professors Bulgakow, des Philosophen und Soziologen. Sie flackert nicht in launischen Flammen, die von Zeit zu Zeit mit ungeahntem und phantastischem Glanze die dem Auge unzugänglichen Gebiete erhellen, sondern wirft ein gleichmäßiges, ruhiges und jener Festung und jenem Arsenal der Revolution zugekehrtes Licht, wie es die Marxische Lehre ist, mitsamt ihrer Mutter, der Feuerbachschen Philosophie. Seine Gedanken über Marx und den Marxismus haben eine doppelte Bedeutung, da sie das Resultat langer innerer Kämpfe sind, die in ihm gewühlt hatten, bevor er sich dem Einfluß des Protoplasten des heutigen Sozialismus zu entreißen vermochte. Diese Gedanken legte er unlängst in seiner Studie unter dem Titel „Karl Marx als religiöser Typus" (1906) nieder. Von der Tatsache ausgehend, daß die Religion im Leben so der Individuen als auch der Nationen die lenkende Kraft ist, warf er die Frage auf, welche Religion eigentlich Marx bekannte, d. h. was für ihn das Absolute war, das er über sich und höher als sich stellte. Und Bulgakow gelangte zu dem Schluß, daß Marx niemanden höher gestellt hat denn sich selbst, daß er Gott sich selbst gegenüberstellte, daß in dem Wesen seiner Welt- und

Lebensanschauung der kriegerische Atheismus Feuerbachs haftete und daß dieser kriegerische Atheismus der Lebensnerv, der Anfang und das Ende des Sozialismus in dessen gegenwärtiger Marxischer Gestalt ist.

Marx war nach der treffenden Definition Bulgakows eine Natur von diktatorischem Typus, die Eigentümlichkeit solcher Naturen aber ist die Nichtachtung der menschlichen Person und ihrer Bedürfnisse, Wünsche, Bestrebungen und aller in ihr wühlenden Fragen und Zweifel, jener besonders, die in der Religion ihren Ausdruck finden. Denn die religiöse Frage ist „die Frage nach dem Wert meines Lebens, meiner Person, meiner Leiden, sie ist die Frage nach dem Verhältnis der individuellen menschlichen Seele zu Gott, nach ihrer individuellen, nicht aber rein soziologischen Erlösung." Deswegen war auch sein Atheismus „so ruhig, so nichttragisch, so doktrinär." Marx schuf sein sozialistisches Staatsideal ohne anzunehmen, daß der Mensch das Recht hätte, ein anderes, höheres Glück zu verlangen als das, welches ihm jener Staat sichern sollte. Und doch hat er unbedingt einsehen müssen, daß durch materiellen Wohlstand die Hoffnung auf den Himmel nicht ersetzt wird. Auf diesem Hintergrunde entwickelte sich in ihm der Haß gegen die Religion, die seinem Ideal hindernd entgegenstand; die Religion ist ein Opium, eine Illusion, ein illusorisches Glück, das vernichtet werden muß, soll das wahre Glück verwirklicht werden. Bulgakow zitiert die Marxischen Worte, nach denen die Beseitigung religiöser Täuschungen vor allem von der Beseitigung derjenigen Ordnung der Dinge abhängig ist, der solche Täuschungen notwendig sind. Mit anderen Worten: der Sozialismus wird nicht mehr zum Ziel, sondern zum Mittel, zum Werkzeug des kämpfenden Atheismus, d. h. der Religion des Mensch-Gottes in der Gestalt des Proletariers als desjenigen, der am meisten zurückgesetzt ist und der am

Dieſe Worte bildeten den Text, nach dem Wl. Solowiew ſeinen letzten Gedanken entwickelt hatte; mit dieſen Worten ſchloß auch Bulgakow ſeine Abhandlung „Die Auferſtehung Chriſti und das Bewußtſein der Gegenwart“: „Wenn Chriſtus nicht auferſtanden iſt, ſo iſt unſer Glaube vergeblich, vergeblich die Geſchichte und Kultur, vergeblich der Fortſchritt — alles vergeblich und ſinnlos, alles — eine Beute des Todes und der Verweſung“.

„Alſo iſt Chriſtus auferſtanden!“ —

---

Der Konflikt zwiſchen der Kultur, die der Religion ihre Anerkennung verſagt, und der Religion, die ſich der Kultur nicht zu aſſimilieren noch dieſelbe zu beherrſchen verſteht, charakteriſiert nicht nur das heutige Rußland, wie Mereſchkowsky urteilt, ſondern die ganze chriſtliche Menſchheit. Keiner der Denker unſerer Zeiten hat das ſo tief empfunden, wie Rudolf Eucken. „Nur Flachheit und Verworrenheit“ — ſchreibt er in ſeinem neueſten Werke „Grundlinien einer neuen Lebensanſchauung“, Leipzig (Veit) 1907 — kann zwiſchen ſolchen Gegenſätzen eine bequeme Vermittlung ſuchen, da in Wahrheit die Führung des Ganzen hier oder dort liegen muß.“ Der Kampf nur um die Güter der ſichtbaren Welt bildet den Grundton der modernen Kultur und daher wird dieſe — nach den treffenden Worten Euckens — zu einer großen Lüge, da ſie verſpricht, „etwas Neueres und Höheres aus der Menſchheit und dem Menſchen zu machen“; — andererſeits aber hat die Religion infolge unaufhörlicher Reflexion ihre Friſche und Überzeugungskraft verloren; es fehlt ihr „die axiomatiſche Gewißheit, die unerſchütterliche Zuverſicht, die Selbſtverſtändlichkeit, aus der frühere Zeiten lebten und wirkten“ und „wir müſſen erfahren“ — fügt Eucken richtig und tief bemerkend hinzu — „daß gewiſſe Dinge in

dem Augenblick unſicher, ja unmöglich werden, wo ſie ſelbſtverſtändlich zu ſein aufhören.“ — Kurz, „es waltet ein Mißverſtändnis zwiſchen den Aufgaben der Zeit und einer zentralen Kraft des Geiſteslebens, die ihnen gewachſen iſt und aus den Möglichkeiten eine Wirklichkeit ſchafft.“

Und dieſe Kraft, die aus den Möglichkeiten eines höheren Geiſteslebens eine Wirklichkeit ſchafft, kann nur das Chriſtentum ſein, da in ihm die ſcheinbar einander widerſprechenden Ideale der Weltflucht und der Welterneuerung in ein harmoniſches Ganze zuſammenfließen und „in ihm ſich tiefſte Empfindung mit ſeligſter Befreiung vereinigt;“ — dadurch eben gibt es dem Leben „eine große Weite und die unabläſſige Bewegung eines Suchens ſeiner ſelbſt.“ Doch war — behauptet Eucken — die bisherige Stimmung im Chriſtentum „das Erzeugnis einer müden und matten Zeit“, ſie hatte einen „überwiegend paſſiven und negativen Charakter“; es herrſchte in ihr „die Richtung, den Menſchen möglichſt herabzuſetzen und ihm die Hilfe möglichſt ohne ſein Zutun zukommen zu laſſen“; man vergaß oft „über der Erlöſung vom Böſen die Erhöhung zum Guten“. Daher ſind eingreifende Wandlungen in der geiſtigen Stimmung jener notwendig, die für das chriſtliche Ideal kämpfen: in die alten Gefäße muß junger Wein gegoſſen werden.

Verinnerlichung der Religion und Verchriſtlichung der Kultur durch die verinnerlichſte Religion — ſo kann man nicht nur das Weſen der Beſtrebung Euckens ſondern auch überhaupt jene Bewegung auf dem Gebiete des religiöſen Gedankens definieren, die ſich mit immer größerer Kraft im Weſten ſo in der katholiſchen wie in der proteſtantiſchen Welt offenbart. Nun fragt es ſich, ob auch Rußland imſtande ſein wird, auf dieſem Gebiet das Element neuer und friſcher Kraft einzuführen.

ökonomiſche Grundlage der altertümlichen Kultur bildete. Die erſten Lehrer des chriſtlichen Glaubens begriffen ſehr wohl, daß die ſofortige Beſeitigung dieſer Schmach unmöglich wäre. „Ihr Knechte, ſeid gehorſam euren leiblichen Herren“ — ſchreibt der heil. Paulus an die Epheſer (VI, 5). Aber indem er Gehorſam empfahl, verkündigte er zugleich: „Wer ein Knecht berufen iſt in dem Herrn, iſt ein Gefreiter des Herrn“ (I. Kor. VII, 22), und ferner, „wie viel euer getauft ſind, die haben Chriſtum angezogen. Hie iſt kein Jude noch Grieche, hie iſt kein Knecht noch Freier, hie iſt kein Mann noch Weib: denn ihr ſeid allzumal Einer in Chriſto Jeſu“ (Gal. III, 27, 28).

Die Geſchichte hat ihre Rechte; ſie verlangt, daß man ſich den Bedingungen der Zeit und des Ortes anpaßt; alle gewaltſamen Sprünge aus einer Epoche in die andere bringen Schaden. Will man alſo auf dem Wege der Umgeſtaltung der gegenwärtigen Ordnung nach den Grundſätzen des Sozialismus an der Verkörperung der Gerechtigkeit auf dem Gebiete der ökonomiſchen Verhältniſſe arbeiten, ſo muß man ſich an den Wagen der Geſchichte ſpannen und, ſoweit dies möglich iſt, denſelben Weg mit Menſchen verſchiedener Anſchauungen gehen; alle Arbeit aber muß von dem Geiſte Chriſti erfüllt ſein.

---

Nach dieſen empfindlichen Schlägen, die der chriſtliche Gedanke den beiden Götzen der ruſſiſchen Intelligenz: dem Marxismus und dem Poſitivismus durch Bulgakow und Mereſchkowsky verſetzt hatte, blieb noch das eine übrig: zur chriſtlichen Politik überzugehen.

Eine ſolche Politik hätte — nach Bulgakow, welcher der Errichtung eines „Bundes der chriſtlichen Politik“ zuſtrebt, — zwei Aufgaben zu erfüllen: einerſeits die Verchriſtlichung

des Sozialismus, der im Namen eines seinem Wesen nach christlichen Ideals kämpfend, dieses Ideal auf den Boden eines atheistischen Humanismus verpflanzt — andererseits die Verchristlichung der den russischen Staat lenkenden Kräfte, die, Christo äußerlich huldigend, die Lehre Christi für etwas ausgeben, was sichtbarlich nichts anderes ist als der Kultus des Satans. Die Stütze dieser Kräfte ist die russische Kirche — und nach dieser Seite hin sollte vor allem die Fackel der christlichen Politik getragen werden. „Es genügt, das Wort ‚Gott' auszusprechen" — schrieb unlängst Mereschkowsky — „und das vielstimmige Echo der Jahrhunderte und Völker wird mit dem Worte ‚Unterdrückung' antworten." Heute jedoch springt die bittere Wahrheit dieser Zusammenstellung nirgends so grell in die Augen, wie in Rußland. Rußland ist, nach den Worten Bulgakows, gegenwärtig in zwei feindliche Lager zerfallen: das eine Lager bilden die schwarzen Banden, denen die Kirche ihren Segen erteilt, das andere bildet die Revolution, die den Absolutismus, mit diesem zugleich aber leider auch die Religion verwirft; inmitten beider sucht die heuchlerische Regierung als tertius gaudens aus diesem Bürgerzwist Vorteil zu ziehen.

Die Reform der Kirche könnte nur von einem Kirchenkonzil durchgeführt werden und der Gedanke, daß eine solche Versammlung zusammenberufen werden müßte, war in der idealistisch-religiösen Strömung der russischen Gesellschaft zum Leitstern geworden. Man träumte, daß ein Kirchenkonzil sich unerschütterlich auf die Grundsätze des größten russischen Kirchenlehrers, Wl. Solowiews, stützen und in Übereinstimmung mit diesen Grundsätzen verkünden würde, daß der Monarch, als Sohn der Kirche, keine Macht über sie habe; man hoffte ferner, daß die Kirche den Privilegien der herrschenden, in Wahrheit aber dem Staat sklavisch untertänigen Kirche ent-

ſagen würde; man hoffte, daß ſie den Grundſatz der Toleranz allen anderen Bekenntniſſen gegenüber heiligen und die Aufhebung der geiſtlichen Zenſur verlangen würde. Dieſe Träume blieben vorläufig eben nur Träume; es zeigte ſich, daß die fortſchrittlichen Beſtrebungen unter der Geiſtlichkeit noch ſchwächer waren, als man vermutet hatte, und daß die Idee einer Kirchenreform für die weitere Intelligenz nur ein leerer Schall war. Doch müßte man an Rußland endgültig verzweifeln, wenn der Same, den die tiefſten und edelſten Geiſter des Landes ausgeworfen, keine Frucht tragen ſollte. Den Katholiken aber befremdet der Umſtand, daß unter denen, die nach der Wiedergeburt der Kirche ſtreben, niemand annimmt, daß das geplante Konzil nur eine Verſammlung von Biſchöfen ſein werde; alle, die Geiſtlichkeit mit inbegriffen, definieren dies Kirchenkonzil, in Übereinſtimmung mit Tertullian, als repraesentatio totius nominis Christiani und verlangen, daß an ihr auch Vertreter des niederen Klerus und der Laien teilnehmen ſollen. Als Fürſt Eugen Trubetzkoi in die Synodalkommiſſion berufen wurde, welche die der zukünftigen Kirchenverſammlung zur Unterſuchung und Entſcheidung vorzulegenden Fragen bearbeiten ſollte, hob er in ſeiner Anſprache hervor, daß der Zar die Stimme der ganzen Kirche vernehmen ſolle und daß zu dieſem Zweck die Vorbereitungen zum Konzil von unten, d. h. von den Pfarreien, begonnen werden müßten; eine höhere Stufe könnten dann bei Beteiligung rechtgläubiger Laien die Diözeſanzuſammenkünfte bilden; dort würde ſich aufklären, welche unter den Laien würdig ſein werden, in dem Kirchenkonzil Sitz und Stimme zu erhalten; dabei ſolle es allen freiſtehen, ſo mit dem Wort als mit der Feder alle Angelegenheiten, die auf Kirche und Kirchenverſammlung Bezug hätten, zu prüfen und zu unterſuchen. In dieſer weitgehenden Auffaſſung der Idee der

Kirche und der Kirchenverſammlung, in dieſem Aufruf an alle gläubigen Söhne der Kirche, zu helfen und zu raten, ſteckt jenes belebende Element des Oſtens, das im Fall einer Vereinbarung der Kirchen zur Weckung des kirchlichen Lebens im Weſten beitragen könnte.

Aber der am meiſten charakteriſtiſche Zug der religiös-reformatoriſchen Strömung in Rußland iſt der, daß dieſe Strömung eine myſtiſche Form angenommen hat. Doch iſt dies jene ſonderbare Art des Myſtizismus, die ſich in Augenblicken, da das Leben der Völker an einem Wendepunkt ſteht, offenbart, die, ſtatt ſich in die Ergründung der Geheimniſſe des Verhältniſſes der individuellen Seele zu Gott zu verſenken, Gott in der Sammelſeele, im Volk, in der Menſchheit ſucht — und das tätige Eingreifen der Vorſehung in die Geſchichte erwartet. Kurz, es iſt dies jener meſſianiſche Myſtizismus, der in der erſten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts mit ſo mächtigem Feuer das Gemüt der polniſchen Dichter und Denker entzündet hatte. Etwas ganz Neues iſt dieſer Myſtizismus in Rußland nicht. Wir haben geſehen, daß er ſich bei den Slavophilen bemerkbar gemacht hatte, da ſie von einer neuen, höheren ſlaviſch-ruſſiſchen Geſchichtsepoche träumten. Eben davon träumte ſpäter Wladimir Solowiew, doch hörte er unter dem Einfluß bitterer Erwägungen über die Entartung des Slavophilismus und die antichriſtliche Politik der Regierung auf, ſeinen goldenen Traum von dem zukünftigen Rußland weiterzuſpinnen, und beſchloß ſeine ſchöpferiſche Wirkſamkeit mit einer düſteren Viſion der letzten Erdentage, da Chriſtus von dem Antichriſt verdrängt werden ſoll.

Hierin ahmten ihm manche ſeiner Nachfolger nach, doch wandten ſie ihre Augen nicht der düſteren Herrſchaft des Antichriſts, ſondern dem, was darauf folgen wird, zu, d. h. dem auferſtandenen Chriſtus, der die auferſtandene Menſchheit

beherrſcht. Das iſt eine neue Blüte jener Träume von einem zukünftigen, glücklichen Millenium, von der Epoche des tröſtenden Geiſtes, die auf dem Boden des Chriſtentums ſeit den erſten Jahrhunderten ſeines Beſtehens auftauchten. Und dieſer Meſſianismus, der die Folge jener großen inneren Erſchütterung iſt, die Rußland gegenwärtig durchzumachen hat, iſt gewiſſermaßen eine weitere Fortſetzung des polniſchen Meſſianismus, welcher unter dem Eindruck des entſetzlichſten Schlages, der ein Volk treffen kann, und auf dem Hintergrunde des Bewußtſeins entſtanden war, daß das himmelſchreiende Unrecht, das man Polen angetan, eine tiefe geſchichtliche, allgemeinmenſchliche Bedeutung hatte. Aber die polniſchen Meſſianiſten, die von der Erlöſung der Menſchheit durch Polen träumten, zogen keine ſcharfe Grenze zwiſchen dem Schmerz der Gegenwart und dem zukünftigen goldenen Zeitalter, ſo daß es nicht immer gewiß war, was ſie — beſonders aber Cieszkowski und Kraſinski — unter jener glücklichen Zukunft verſtanden: ob nur den weiteren Lauf der Geſchichte, eine neue Epoche derſelben, oder ob ein außerhalb der Geſchichte liegendes apokalyptiſches Paradies. Der ruſſiſche Meſſianismus hingegen ſchob ſeine Erwartung ſehr ausdrücklich über die Geſchichte und das Ende des kosmiſchen Prozeſſes der Erde hinaus und infolge deſſen trat dort das ſtrengmeſſianiſche Element des Glaubens an Rußland, das die Menſchheit in die Pforten des neuen Zeitalters einführen ſollte, bedeutend ſchwächer auf, als in der polniſchen Dichtung und Philoſophie.

Am ſtärkſten erfüllten die apokalyptiſchen Träume die glühende, doch düſtere Einbildungskraft Mereſchkowskys. Aber dem Ende der Welt wird nach ſeiner Anſicht irgendeine glückliche Epoche voraufgehen, in der „weder ein König noch ein Hoheprieſter ſein wird, denn alle werden Könige und Prieſter ſein, König der Könige und Hoheprieſter aber —

wird Gott ſelbſt ſein.“ Kurz, es wird dies eine Art von vergöttlichter Anarchie ſein, die in der Darſtellung Mereſchkowskys ein poetiſch ausgeſchmücktes, aber ſehr verſchwommenes Bild jener evangeliſchen Gemeinde zu ſein ſcheint, in die Leo Tolſtoj die Welt umwandeln möchte. Indem Mereſchkowsky dieſen Gedanken entwickelte, betrat er denſelben Boden der Dreifaltigkeit in Gott, im Menſchen und in der Geſchichte, auf den ſich in Polen vor ſechzig Jahren Auguſt Cieszkowski, der Schüler Hegels, geſtellt hatte, d. h. daß der Urepoche des Vaters die bis auf den heutigen Tag dauernde, doch bereits ihrem Ende ſich zuneigende chriſtliche Epoche des Sohnes gefolgt war, und daß die Vereinigung zweier widerſprechender Epochen: der Theſe und Antitheſe in der Syntheſe der dritten Epoche, am Tage des heiligen Geiſtes, kommen ſoll.

Und dieſer Tag nähere ſich mit ſchnellen Schritten: „Alles — ſo beſchließt Mereſchkowsky ſeine Träumereien — was ich hier behaupte, iſt keine ſchwankende Vermutung, keine tollkühne Prophezeiung, ſondern poſitivſtes Wiſſen, das ſich auf die poſitivſte heutige Erfahrung ſtützt; daraus, was war und iſt, ſchließe ich darüber, was ſein wird.“

Mit gleicher Leidenſchaft der Überzeugung ſuchte Prof. Bulgakow als Poſtulat der Vernunft, als logiſches Reſultat jenes Evolutionsprinzips, nach dem wir uns bei wiſſenſchaftlicher Forſchung richten, ſeinen Glauben an die apokalyptiſche „heilige Stadt“ zu begründen. Realer indeſſen als Mereſchkowsky, läßt er ſich in keinerlei Träume von der Herrſchaft der Heiligen auf Erden ein; die „heilige Stadt“ ſucht er nicht inmitten der zeitlichen Lebensbedingungen, ſondern im abermaligen Kommen des Heilands. Die Weltgeſchichte pflegen wir als ſtets vorwärtseilenden Fortſchritt anzuſehen. Die Fortſchrittsidee wurde zu jenem Götzen, dem die Menſchheit, gottvergeſſen, huldigt. Iſt aber — fragt Bulgakow — der

Forſchritt auch die Erlöſung? Wird er vor Unglück und Trauer, vor ſittlichem Fall und ſittlicher Erniedrigung ſchützen? Nein, nie, in keinem Falle! Denn wenn wir uns das Bild der verwirklichten Fortſchrittsidee in irgendeiner zukünftigen vollkommenen Geſellſchaft entwerfen, ſo haben wir zwiſchen zwei Möglichkeiten zu wählen. Entweder werden unſere Nachkommen ein ausgebildetes ſoziales Gefühl und ein empfindſameres Gewiſſen haben als wir, in welchem Falle ſie der Gedanke zu Tode peinigen wird, daß ihr Glück auf Koſten der Schmerzen, Qualen und des Blutes aller früheren Geſchlechter, die ins Grab geſtiegen, bevor ſie die Ufer des gelobten Landes des Fortſchritts erblickt hatten, erkauft worden — ein Gedanke, der ſie unaufhaltſam verfolgen und ihnen alle Augenblicke des Lebens, das hundertfach unglücklicher und elender ſein wird denn unſer Leben, vergiften wird — oder es werden, umgekehrt, dieſe Zukunftsmenſchen alles vergeſſen und ihr ganzes Glück nur ſich ſelbſt zuſchreiben, was wieder eine derart abſtoßende Gemeinheit ſein würde, daß uns grenzenloſer Abſcheu ſchon bei dem Gedanken an dieſe dumm und gemein ſelbſtzufriedenen, ſatten und überdies fetten Geſchöpfe ergreift, deren Wohlſtand das Reſultat unſeres Schweißes, der Lohn für unſere Mühen und unſere Aufopferung ſein wird.

Und vor dem Alp einer ſolchen Zukunft, vor dieſem „Paradies“, in dem der dem Schweine ähnliche Menſch König ſein und ſich ergötzen, in dem es aber für einen Menſchen mit Gewiſſen und Herz, mit dem Feuer idealen Seelendranges keinen Platz geben wird, floh Bulgakow in die Arme jener einzigen Lehre, die dem Menſchen, der Herz und Gewiſſen hat, Linderung bringt, die jeden tröſtet, in dem die Begierde glüht, in den menſchlichen Verhältniſſen den Triumph der Wahrheit und der Gerechtigkeit zu erleben, und der gegen das ſoziale Böſe ankämpft. Dieſe Lehre iſt die chriſtliche

Lehre von Chriſtus, der auferſtanden iſt, von Chriſtus, dem Sieger über das Böſe und den Tod, der nach den Tagen großen Druckes kommen wird „mit großer Kraft und Herrlichkeit — und denn wird er ſeine Engel ſenden: und wird verſammeln ſeine Auserwählten von den vier Winden, von dem Ende der Erden bis zum Ende der Himmel," (Ev. S. Marci XIII, 26, 27) — und ſie werden eingehen in das ewige Leben. „Die Lehre von der Auferſtehung Chriſti — ſchreibt Bulgakow — und der daraus ſich ergebenden zukünftigen allgemeinen Auferſtehung, die Lehre von der Transformation der Welt und der Menſchen, von einem neuen Himmel und einer neuen Erde, die Lehre von einem neuen Jeruſalem, „in dem kein Verbanntes mehr ſein wird" (Apok. XXII, 3) und in dem „Gott wird abwiſchen alle Tränen von den Augen: und der Tod wird nicht mehr ſein, noch Leid, noch Geſchrei, noch Schmerzen wird mehr ſein, denn das erſte iſt vergangen" (Apok. XXI, 4) — dieſe Lehre iſt die einzige mögliche Ausflucht aus den tragiſchen Widerſprüchen der Welt und des Lebens, ſie bietet die einzige mögliche und vernünftige Theorie des Fortſchritts. Die Auferſtehung Chriſti, die Wl. Solowiew als das uns von Gott gegebene Dokument ſeiner eigenen Göttlichkeit bezeichnete, „iſt" — nach Bulgakow — „die Ankündigung und das Verſprechen der Erhaltung aller Werte, vor allem aber des abſoluten Wertes aller menſchlichen Individualitäten, welche die Senſe des Todes ſo erbarmungslos niedermäht, das Verſprechen der Wiederherſtellung alles deſſen, was in der Kultur und Geſchichte wertvoll und dauernd iſt — ſie iſt die Verſchmelzung der hiſtoriſchen Menſchheit mit der ſchöpferiſchen Entwicklung des göttlichen Gedankens im Weltall".

„Iſt aber Chriſtus nicht auferſtanden" — ſchrieb der heil. Paulus an die Korinther (I. Kor. XV, 14) — ſo iſt unſere Predigt vergeblich, ſo iſt auch euer Glaube vergeblich."

Dieſe Worte bildeten den Text, nach dem Wl. **Solowiew** ſeinen letzten Gedanken entwickelt hatte; mit dieſen **Worten** ſchloß auch Bulgakow ſeine Abhandlung „Die **Auferſtehung** Chriſti und das Bewußtſein der Gegenwart“: „Wenn **Chriſtus** nicht auferſtanden iſt, ſo iſt unſer Glaube vergeblich, **vergeblich** die Geſchichte und Kultur, vergeblich der Fortſchritt — alles vergeblich und ſinnlos, alles — eine Beute des **Todes** und der Verweſung“.

„Alſo iſt Chriſtus auferſtanden!“ —

---

Der Konflikt zwiſchen der Kultur, die der Religion ihre Anerkennung verſagt, und der Religion, die ſich der **Kultur** nicht zu aſſimilieren noch dieſelbe zu beherrſchen **verſteht**, charakteriſiert nicht nur das heutige Rußland, wie Mereſchkowsky urteilt, ſondern die ganze chriſtliche Menſchheit. **Keiner** der Denker unſerer Zeiten hat das ſo tief empfunden, wie Rudolf Eucken. „Nur Flachheit und Verworrenheit“ — ſchreibt er in ſeinem neueſten Werke „Grundlinien einer neuen Lebensanſchauung“, Leipzig (Veit) 1907 — kann zwiſchen ſolchen Gegenſätzen eine bequeme Vermittlung ſuchen, da in Wahrheit die Führung des Ganzen hier oder dort liegen muß.“ Der Kampf nur um die Güter der ſichtbaren Welt bildet den Grundton der modernen Kultur und daher wird dieſe — nach den treffenden Worten Euckens — zu einer großen Lüge, da ſie verſpricht, „etwas Neueres und Höheres aus der Menſchheit und dem Menſchen zu machen“; — andererſeits aber hat die Religion infolge unaufhörlicher Reflexion ihre Friſche und Überzeugungskraft verloren; es fehlt ihr „die axiomatiſche Gewißheit, die unerſchütterliche Zuverſicht, die Selbſtverſtändlichkeit, aus der frühere Zeiten lebten und wirkten“ und „wir müſſen erfahren“ — fügt Eucken richtig und tief bemerkend hinzu — „daß gewiſſe Dinge in

dem Augenblick unſicher, ja unmöglich werden, wo ſie ſelbſtverſtändlich zu ſein aufhören." — Kurz, „es waltet ein Mißverſtändnis zwiſchen den Aufgaben der Zeit und einer zentralen Kraft des Geiſteslebens, die ihnen gewachſen iſt und aus den Möglichkeiten eine Wirklichkeit ſchafft."

Und dieſe Kraft, die aus den Möglichkeiten eines höheren Geiſteslebens eine Wirklichkeit ſchafft, kann nur das Chriſtentum ſein, da in ihm die ſcheinbar einander widerſprechenden Ideale der Weltflucht und der Welterneuerung in ein harmoniſches Ganze zuſammenfließen und „in ihm ſich tiefſte Empfindung mit ſeligſter Befreiung vereinigt;" — dadurch eben gibt es dem Leben „eine große Weite und die unabläſſige Bewegung eines Suchens ſeiner ſelbſt." Doch war — behauptet Eucken — die bisherige Stimmung im Chriſtentum „das Erzeugnis einer müden und matten Zeit", ſie hatte einen „überwiegend paſſiven und negativen Charakter"; es herrſchte in ihr „die Richtung, den Menſchen möglichſt herabzuſetzen und ihm die Hilfe möglichſt ohne ſein Zutun zukommen zu laſſen"; man vergaß oft „über der Erlöſung vom Böſen die Erhöhung zum Guten". Daher ſind eingreifende Wandlungen in der geiſtigen Stimmung jener notwendig, die für das chriſtliche Ideal kämpfen: in die alten Gefäße muß junger Wein gegoſſen werden.

Verinnerlichung der Religion und Verchriſtlichung der Kultur durch die verinnerlichſte Religion — ſo kann man nicht nur das Weſen der Beſtrebung Euckens ſondern auch überhaupt jene Bewegung auf dem Gebiete des religiöſen Gedankens definieren, die ſich mit immer größerer Kraft im Weſten ſo in der katholiſchen wie in der proteſtantiſchen Welt offenbart. Nun fragt es ſich, ob auch Rußland imſtande ſein wird, auf dieſem Gebiet das Element neuer und friſcher Kraft einzuführen.

Stärke verleiht jeder Bewegung die Kraft des Glaubens ihrer Anführer. Einen solchen Glauben besitzen die, welche ich hier angeführt habe. Es zeugt davon die Leidenschaft, mit der sie gerade das im Christentum erfaßt haben, was vom Standpunkt der „positiven" Wissenschaft aus am schwierigsten anzunehmen ist, nämlich das Dogma der Auferstehung. Sie haben begriffen, daß in diesem Dogma „die ganze Kraft, der ganze Inhalt, das ganze Wesen" des Christentums liegt und daß es dem Christentum das Kennzeichen der Erhabenheit im Vergleich mit allen Religionen der Welt aufdrückt. Denn aus der Auferstehung Christi, die den Sieg über das Böse in dessen mächtigster Gestalt, denn in der Gestalt des Todes, bedeutet, ergibt sich die Möglichkeit, das Böse aus der Welt zu entfernen — und Lebensziel wird nicht Lebensflucht, wie der Buddhismus lehrt, noch Assimilierung an veränderliche Lebensformen, wie dies aus anderen Religionen folgt, sondern „ein Großwerden des Lebens", wie sich Eucken so schön ausdrückt, indem er dem alten Ideal des Christentums ein neues Gepräge verleiht.

Trotz alledem muß man sich wundern, daß die Vertreter dieser religiösen Bewegung in Rußland, die sich für die Erben Solowiews ausgeben, nicht in seine Fußstapfen treten. Es fehlt ihnen jene Großherzigkeit, dank der ihr Meister sich über die engen Schranken nationaler Vorurteile zur idealen Höhe der allgemeinen Kirche zu erheben gewußt hatte. Sie streben nach der Genesung der russischen Kirche und wollen ihren Weg nicht bis ans Ende verfolgen; sie machen den letzten Schritt nicht, den Solowiew mutig getan hat, als ob sie nicht verständen, daß die russische Kirche sich nicht wiedergebären wird, so lange sie nicht die beengenden nationalen Schranken überschreiten und sich der allgemeinen Kirche zuwenden wird. Die Worte, mit denen einst Solowiew die

Slavophilen verdammt hatte, könnten auf seine heutigen Schüler angewandt werden: „Eure ganze Orthodoxie ist im Grunde genommen nichts anderes als eine nationale Protestation gegen die allgemeine Herrschaft des Papstes.“

Bemerkenswert aber ist, daß diese Männer, die Rußlands Zukunft von einer Kirchenreform abhängig machen, ausgezeichnet die Gefahr sehen, mit der Rußland von einer neuen heranziehenden Gewitterwolke bedroht wird. Diese Wetterwolke ist das Schisma in der russischen Kirche. Immer deutlicher lassen sich in ihr die Umrisse zweier Parteien: der episkopalen und der presbyterialen, erkennen. Es handelt sich darum, wer auf den Kirchenkonzilien die entscheidende Stimme haben soll, ob nur die Bischöfe, oder die Bischöfe gemeinschaftlich mit den Pröbsten. Der Boden, auf dem sich dieser Streit entwickelt hat, ist der tiefe Antagonismus zwischen der weltlichen Geistlichkeit und der Ordensgeistlichkeit. Die bevorstehende Kirchenversammlung kann nach Ansicht des Fürsten Trubetzkoi eine Quelle neuer Verwirrungen in Kirche und Staat werden, statt einer Erneuerung der Kirche den Anfang zu geben. Abtrünnigkeit kann nicht nur unter dem weltlichen Klerus, sondern auch unter den Bischöfen eintreten. Wer aber wird dann der Richter sein über diesen inneren Zwist der russischen Kirche? Diese Frage stellt man in Rußland auf, indem man sich der dem Staat und der Gesellschaft drohenden Gefahr vollständig bewußt ist, die Antwort darauf aber fehlt . . .

Und deswegen auch kann die so herrlich ins Werk gesetzte religiöse Bewegung in Rußland spurlos vorübergehen. Ja schlimmer noch: es droht ihr Verflachung und Erniedrigung zu eitler Schöngeisterei, wenn sie nicht in jener Richtung weiterfließen wird, die ihr der größte, mit prophetischem Geiste begabte Denker Rußlands vorgeschrieben hat — und wenn nicht die große Idee der Welterneuerung durch die Aussöhnung

der Gegensätze der beiden feindlichen Welten: des Ostens und des Westens, aus den Schriften Solowiews, in denen sie begraben liegt, in das Leben, in das Gewissen derer übergehen wird, welche die Wiedergeburt Rußlands auf eine religiöse Grundlage stützen wollen. Unlängst erst schrieb einer der originellsten Geister des zeitgenössischen Rußlands, W. Rodanow, folgende Worte: „Wenn die Russen jetzt oder jemals in das Lager der Katholiken übergehen sollten, so täten sie es nicht deswegen nur, um sich zu ergeben, zu gehorchen und alles zu bewundern, sondern um — unbedingt zu schaffen!“

Diesen Worten wird keiner jener Katholiken widersprechen, die die Gegenwart bedenken und in die Zukunft schauen. Sie alle verfolgen mit klopfendem Herzen die religiöse Bewegung in Rußland, sie alle sehen ein, welch mächtigen und wohltätigen Strom neuen Lebens der Osten in die römische Kirche einführen würde. Folgendes schrieb unlängst in dieser Hinsicht der gelehrte Forscher des christlichen Ostens, der italienische Mönch A. Palmieri: „Wie immer auch sich die Zukunft der gegenwärtigen Bewegung in der russischen Kirche gestalten wird, wir sollten uns freuen über das Erwachen neuen Lebens in ihrem Schoße, über die Versuche, die sie tut, um die vergoldeten Fesseln abzustreifen, von denen sie in starrer Lethargie gehalten wurde. — Alle Anstrengungen in den Kirchen des Ostens, um sich von weltlichen Einflüssen und politischem Servilismus zu befreien, sind eine unbewußte, der wahren Lehre der römischen Kirche dargebrachte Huldigung, sind ein Schritt zur römischen Kirche hin“ — ein Schritt, der vor dem geistigen Auge unendliche Horizonte öffnet. „Die morgenländische Kirche — schreibt der hervorragende katholische Gelehrte und Geistliche Dr. Albert Ehrhard — ist unsere geistige Mutter und wir sind die Kinder ihrer herrlichsten Jugendtage.“ In diesen Jugendtagen — um den schönen Ausdruck Ehrhards

beizubehalten — begann die christliche Kirche ihren Triumphzug durch die Welt und die Jahrhunderte, ihre erhabene und erhebende Arbeit im Dienste der erlösten Menschheit; — ex Oriente lux — dieses Wort wurde da zur Wirklichkeit.

Und dieses Wort könnte abermals zur Wirklichkeit werden, aber dazu ist zwischen beiden Welten — sagt Ehrhard — „eine gegenseitige Annäherung und Verständigung, gestützt auf vorurteilslose, gründliche und ehrliche Erforschung und Würdigung des geschichtlichen Werdens und Lebens beider Kulturen, unentbehrlich.“ In diesem Falle jedoch sind die russischen Nachfolger Solowiews verpflichtet, auf jener Brücke zwischen Orient und Okzident, wie die Philosophie Solowiews eine solche ist, Stellung zu fassen, um den besten Söhnen des Westens die Hand zu reichen. Andernfalls wird die Geschichte über Rußland zur Tagesordnung übergehen. In nichts werden alle Träume von der Mission Rußlands als des Bindeglieds zwischen Orient und Okzident versinken — Europa aber wird Aug' in Auge jener Kultur gegenüberstehen, die bereits ihr materielles Übergewicht über Rußland bewiesen hat, — und deren Vertreter alle Kräfte anspannen, auf daß die Worte ex Oriente lux nicht auf Rußland, sondern auf jenes Land, in dem die Sonne aufgeht, angewandt werden könnten.

Von demselben Verfasser ist im Verlag von K. Geroldʼs Sohn, Wien 1905, erschienen:

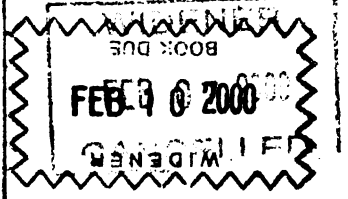
# Pestis Perniciosissima.

## Ein Beitrag zur Charakteristik der modernen Strömungen im Katholizismus.

This book should be returned to the Library on or before the last date stamped below.

A fine of five cents a day is incurred by retaining it beyond the specified time.

Please return promptly.

DUE MAY [illegible]

DUE NOV 6 1917